ŞERHU'L-MEVÂKIF

Mevâkıf Şerhi

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ

3. Cilt

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 45

Dinî İlimler Serisi	: 5
Kitabın Adı	: ŞERHU'L-MEVÂKIF Mevâkıf Şerhi, 3. Cilt; (3 Cilt)
Müellifi	: Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)
Çeviri	: Prof. Dr. Ömer Türker Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi
Editör	: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi
Yayın Hazırlık	: Arafat Aydın, Yazma Eser Uzmanı
Arşiv Kayıt	: Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 4714
Yapım	: Yüksel Yücel
Baskı	: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş. Dudullu OSB 1. Cadde No. 16 Ümraniye / İstanbul Tel: 444 44 03 www.bilnet.net.tr / Sertifika No. 42716
Baskı Yeri ve Yılı	: 1. Baskı, İstanbul 2015 2. Baskı, İstanbul 2021
Baskı Miktarı	: 1. Baskı, 2000 adet 2. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Seyyid Şerîf Cürcânî,
Mevâkıf Şerhi, *Şerhu'l-Mevâkıf*

1. Kelâm, 2. İslâm Felsefesi, 3. Metafizik, 4. Mevâkıf, 5. Seyyid Şerîf Cürcânî, 6. Adudüddin el-Îcî
ISBN: 978-975-17-3777-9 (Takım) 978-975-17-3781-6 (3. Cilt)

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

ŞERHU'L-MEVÂKIF

MEVÂKIF ŞERHİ

(METİN – ÇEVİRİ)

3. CİLT

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ
(ö. 1413)

Çeviri
Ömer Türker



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

İÇİNDEKİLER

BEŞİNCİ MEVKIF: İLÂHİYÂT

Bu ilimdeki en yüce maksat bu kısımdır. Bu mevkıfte bazı nüshalarda geçtiği gibi beş mersad değil, yedi mersad vardır.

Birinci Mersad: İlâhî Zât

Bu mersadda üç maksat vardır.

Birinci Maksat: Tanrı'nın İspatı

[1] *Tanrı'nın ispatı hakkında* beş *yol vardır. Birinci yol kelâmcılara aittir. Öğrendin ki âlem ya cevher ya da arazdır.* Yaratıcı'nın ispatına *bu ikisinden her birinin imkânı veya hudûsuyla istidlâl edilebilir.* Bu istidlâlin dayanağı, kelâmcılara göre muhtaçlığın illetinin ya tek başına hudûs ya da hudûsla birlikte imkândır. Hudûsla birlikte imkân olması durumunda hudûs bir şart olarak yahut delilin bir parçası olarak işlev görür. *İşte bunlar dört vecihten ibarettir.*

[2] *Birincisi, cevherlerin hudûsuyla istidlâldir.* Denilmiştir ki bu, Hz. İbrahim'in (a.s.) yoludur, zira o, "batanları sevmem" demiştir. *Delil şöyledir:* Cevherler yani bizzât yer kaplayanlar *âlemi,* daha önce geçtiği üzere *hâdistir. Her hâdisin ise bir muhdisi vardır.* Nitekim aklın bedîhesi de buna tanıklık etmektedir. Zira sonradan meydana gelmiş yüksek bir bina gören kimse onun kesinlikle bir banisi olduğunu düşünür. Mu'tezile meşâyıhının çoğu bu öncülün istidlâlî bir bilgi olduğuna kanaat getirmiş ve onu temellendirmek için bazen şöyle demişlerdir: Bizim fiillerimiz muhdestir ve hudûsa gelmek için fâile muhtaçtır; şu halde muhdes cevherler de böyledir, çünkü muhtaçlığın illeti ortaktır. Bazen de şöyle demişlerdir: Hâdis, yokluktan sonra varlıkla nitelenmiştir. Dolayısıyla hâdis, hem varlığı hem de yokluğu kabul eder. Şu halde hâdis, mümkündür. Her mümkün ise, daha genel durumlar bölümünde geçtiği gibi, varlığının yokluğuna baskın gelmesi için bir müessire muhtaçtır.

الموقف الخامس في الإلهيات

التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم،
وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ

المرصد الأول في الذات

وفيه مقاصد ثلاثة

المقصد الأول في إثبات الصانع

[١] وفيه مسالك خمسة؛ المسلك الأول للمتكلمين. قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحدٍ منهما إما بإمكانه أو بحدوثه بناءً على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحدة أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً فهذه وجوهٌ أربعة.

[٢] الأول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل: هذه طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال: «لا أحب الآفلين» وهو أن العالم الجوهري أي المتحيز بالذات حادث كما مرّ، وكل حادث فله محدث كما تشهد به بديهة العقل فإن من رأى بناءً رفيعاً حادثاً جزم بأن له بانياً، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارةً بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابلٌ لهما فيكون ممكناً وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة.

[3] *İkincisi cevherlerin imkânıyla* istidlâldir. *Buna göre* cevherler *âlemi mümkündür. Zira o,* şayet cisimse cevher-i fertlerden *bileşiktir ve* şayet bir cisim veya cevherse *çoktur.* Oysa zorunluda bileşim ve çokluk yoktur, aksine zorunlu, gerçek birdir. *Her mümkünün ise bir müessir illeti vardır.*

[4] *Üçüncüsü arazların hudûsuyla* istidlâldir. *Bunun* bizim içimizdeki *örneği, nuftenin kan pıhtısına, sonra et parçasına, sonra et ve kana dönüşmesidir. Çünkü* nutfede meydana gelen bu durumların *sanatkar ve hikmetli bir müessiri bulunmalıdır.* Zira bu aşamaların failsiz hudûsu imkânsızdır. Aynı şekilde şuursuz bir müessirden çıkması da böyledir. Çünkü bu aşamalar, içerdiği hikmetleri akıl sahiplerinin anlamaktan aciz kaldığı fiillerdir. Dış dünyadaki örneği ise feleklerin, unsurların, hayvanların, bitkilerin ve madenlerin durumlarıdır. Bunun ayrıntısı Kur'ân-ı Kerim'de zikredilmiş ve tefsirlerde açıklanmıştır.

[5] *Dördüncüsü arazların imkânıyla* istidlâldir. Bu istidlâl, arazların mahallerine kıyasla yapılır. Buna örnek Hz. Musa'nın (a.s.) "Rabbimiz her şeye yaratılışını veren sonra da hidayet edendir."[1] derken yaptığı istidlâldir. Her şeye yaratılışını veren, her şeyin kendisine özgü sûretini ve belirli şeklini veren demektir. Bu sûret ve şekil, o şeye bağlı hikmet ve menfaate örtüşürler. *Arazların imkânıyla istidlâl şöyledir: Cisimler mütemâsil* olup ortak hakikate sahiptir. Çünkü cisimler, daha önce öğrendiğin üzere mütecânis cevherlerden oluşmuştur. *Her bir cismin sahip olduğu sıfatlarla donanması ise mümkündür. Dolayısıyla o sıfatları cisimlere tahsis eden bir fâilin olması gerekir.*

[6] *Bu* dört *delilin ardından deriz ki âlemi yöneten şayet zorunlu varlık ise maksada ulaşılmış demektir. Aksi halde âlemi yöneten, mümkün olacaktır. Dolayısıyla o mümkün varlığın da bir müessiri olacak ve söz ona dönecektir. Bu durumda ya kısırdöngü veya teselsül ya da varlığı zâtı gereği zorunlu olan bir müessire varılacaktır. Birinci kısım, her iki şıkkıyla da yanlıştır. Bunun nedeni daha önce* genel kavramlardan illet ve ma'lûl mersadında *geçmişti. O halde ikinci kısmın doğru olduğu ortaya çıkmıştır ki ulaşılmak istenen sonuç da budur.*

[7] Yazarın söylediklerinin sözü uzatmaktan ve sonunda sadece imkânı esas alarak onunla istidlâl etmeye dönmekten ibaret olduğunu gözden kaçırmayasın. Oysa meşhur olan şudur: Kelâmcılar eserlerin hususiyetlerinin durumlarıyla müessirin varlığına istidlâl ederek şöyle demişlerdir: Cisimler -daha önce geçen gerekçelerden dolayı- hâdistir. Arazlar da böyledir.

[٣] **الثاني** الاستدلال **بإمكانها وهو أن العالم** الجوهري **ممكن لأنه مركّب** من الجواهر الفردة إن كان جسماً **وكثير** إن كان جسماً أو جوهراً فرداً، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي **وكل ممكن فله علة مؤثرة**.

[٤] **الثالث** الاستدلال **بحدوث الأعراض** أما في الأنفس **مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً إذ لا بد** لهذه الأحوال الطارئة على النطفة **من مؤثر صانع حكيم** لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها، وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكورٌ في الكتاب المجيد ومشروحٌ في التفاسير.

[٥] **الرابع** الاستدلال **بإمكان الأعراض** مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ أي أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به **وهو أن الأجسام متماثلة** متفقة الحقيقة لتركّبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت **فاختصاص كل** من الأجسام **بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصصٍ له**.

[٦] **ثم بعد هذه الوجوه** الأربعة **نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل وإما الانتهاء إلى مؤثرٍ واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل لما مرّ** في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة **فتعين الثاني وهو المطلوب**.

[٧] ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويلٌ ورجوعٌ بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده والاستدلال به. والمشهور أن المتكلمين استدلّوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا: إن الأجسام محدثة لما مرّ فكذا

Dolayısıyla onların bir yaratıcısı bulunmalıdır. Bu yaratıcı, hâdis olamaz. Aksi halde o da başka bir müessire ihtiyaç duyar. Bu durumda ya kısırdöngü veya teselsül gerekir ya da süreç kadîm bir varlıkta durur. İlk ikisi geçersizdir. Üçüncüsü ise ulaşılmak istenen sonuçtur.

[8] *İkinci Yol: Bu, filozoflara aittir. Buna göre* mevcutların hususiyetlerinden ve hallerinden sarfı nazar ettiğimizde gerçekte *bir mevcut vardır.* Bu, her fıtratın tanıklık edeceği bir öncüldür. *Eğer bu* mevcut *zorunlu ise işte* varmak istediğimiz sonuç *budur. Şayet mümkün ise başka bir müessire muhtaç demektir. Bu muhtaçlık süreci, zorunlu mevcutta durmak zorundadır. Aksi halde kısırdöngü veya teselsül gerekir. Bu yolda* birinci yoldaki *pek çok sıkıntı bertaraf edilmiştir.* Bu sıkıntılar, âlemin hâdisliği ve imkânının açıklanması ve buna yönelik sorular ve bu soruların cevaplarıdır. Kuşkusuz bu sıkıntılar *gördüğün gibi* burada düşmüştür.

[9] *Üçüncü Yol: Müteahhirînden birine* yani ***Telvîhât*** yazarı Sühreverdî'ye *aittir.* Buna göre mesela bileşikler gibi mümkün bir varlığın olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Eğer bu mümkün varlık doğrudan doğruya zorunluya dayanırsa veya sonuçta ona varırsa herhangi bir sorun yoktur. Şayet mümkünler teselsül ederse deriz ki sonsuza dek teselsül eden *mümkünlerin toplamı toplam olması bakımından mümkündür. Zira bu toplam kendisinden başka olan parçalarına muhtaçtır. Bu durumda onun* varlığını yokluğuna tercih edecek var kılıcı *bir illeti bulunacaktır.* Çünkü daha önce öğrendiğin gibi imkân, muhtaç kılandır. *Bu illet, o toplamın kendisi olamaz. Zira illet, ma'lûlden önce gelir. Oysa şeyin kendisinden önce gelmesi imkânsızdır.* Şeyin parçalarının toplamından önce gelmesi de imkânsızdır. Çünkü bu toplam, şeyin aynısıdır. *O illet, parçalarının bir kısmı* da *olamaz. Zira bütünün illeti, her bir parçanın da illetidir.* Bunun nedeni şudur: Her bir parça bir illete muhtaçtır. Eğer toplamın illeti, parçalardan her birinin illeti olmasaydı onların bir kısmı, başka bir illetin ma'lûlü olurdu. Bu durumda ilk illet, toplamın değil, onun sadece bir kısmının illeti olurdu. Bu takdirde *toplamın illeti olan* parçanın, *kendi kendisinin ve* de *kendi illetlerinin illeti olması gerekecektir.* Toplamın illeti onun kendisi ve ona dâhil bir şey olmadığına göre *öyleyse o, toplamın dışında bir şeydir. Bütün mümkünlerin dışında olan ise zâtı nedeniyle zorunlu olandır. Varılmak istenen sonuç da budur.* O mümkünlerden biri doğrudan doğruya ona dayanmalı ve silsile onunla sona ermelidir.

الأعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم، والأولان باطلان والثالث هو المطلوب.

[٨] **المسلك الثاني للحكماء وهو أن** في الواقع **موجود** مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة **فإن كان** ذلك الموجود **واجباً فذاك** هو المطلوب، **وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل، وفي هذا** المسلك **طرحٌ لمؤونات كثيرة** كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت ههنا **كما ترى.**

[٩] **المسلك الثالث لبعض المتأخرين** يعني صاحب التلويحات وهو أنه لا شك في وجودٍ ممكن كالمركبات فإن استند إلى الواجب ابتداءً أو انتهى إليه فذاك وإن تسلسلت الممكنات قلنا: **جميع الممكنات** المتسلسلة إلى غير النهاية **من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره فله علة** موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج **وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدّم الشيء على نفسه** ولا جميع أجزائه لأنه عينه **ولا تكون** أيضاً **جزأه** أي بعض أجزائه **إذ علة الكل علة لكل جزء** وذلك لأن كل جزء ممكن محتاج إلى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللاً بعلةٍ أخرى فلا تكون تلك الأولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذٍ **فيلزم أن يكون** الجزء الذي هو **علة المجموع علة لنفسه ولعلله** أيضاً، وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلاً فيه **فإذن هو أمرٌ خارجٌ عنه والخارج عن جميع الممكنات واجبٌ لذاته وهو المطلوب** ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة.

[10] *Bu delile çeşitli açılardan itiraz edilmiştir. Birinci itiraz: Toplam, sonluluğu hissettirmektedir.* Çünkü sonsuz olanın ne bütünü ne toplamı ne de hepsi olur. Aksine bunlar, ancak sonlu hakkında düşünülebilir. Mümkünlerin sonluluğu ise zorunlunun sübûtuna dayanır. *Dolayısıyla zorunlunun, mümkünlerin sonluluğunu gösteren şeyle ispatlanması matlubun müsaderesidir.*

[11] *Cevap: Toplamla* ve bu bağlamda onunla eşanlamlı olarak kullanılan kelimelerle *kastedilen, hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde* bütün *mümkünlerdir. Bu ise sonsuz olan hakkında düşünülebilir.* Çünkü bunun için onun fertlerinin hepsini kuşatan icmalî bir düşünme yeterlidir. İmkansız olan, sonsuzlardan her birinin ayrıntılı olarak düşünülmesi ve bu açıdan ona toplam adının verilmesidir.

[12] *İkinci itiraz: Toplamla* silsilenin fertlerinden *her birini kastetmişsen onun illeti, başka bir mümkündür ve bu, sonsuza dek teselsül eder.* Şöyle ki o fertlerden her biri, sonsuza kadar herhangi bir sınırda durmaksızın, sonrakinin illeti ve öncekinin ma'lûlü olur. *Şayet toplamla toplamsal bütünü kastediyorsan onun mevcut olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü orada bir arada bulunma durumu yoktur.* Böylesi bir durum yalnızca itibarîdir. Parçası itibarî olan ise dışta var olamaz.

[13] *Cevap: Biz* toplamla *bütün olması bakımından bütünü kastediyoruz ve toplanma durumunu dikkate almaya gerek yoktur.* Çünkü burada bütün, *on sayısının toplamında olduğu gibi* fertlerdir. Kuşkusuz bu anlamda bütün burada mevcuttur.

[14] *Üçüncü itiraz: İlletle tam* illeti *kastediyorsan niçin o, toplamın kendisi olmasın?! Senin "illet önce gelir" sözüne karşı deriz ki tam illet söz konusu olduğunda bunu kabul etmiyoruz. Çünkü tam illet, bir kısım şeylerin toplamıdır ki bu şeylerden her biri toplama muhtaçtır.* Dolayısıyla o şeylerden her biri ma'lûlden önce gelmektedir. *Ama her birinin önce gelmesi bütünün önce gelmesini gerektirmez. Nitekim parçalardan her biri mahiyetten önce gelir ama onların toplamı* önce gelmez aksine *mahiyetin ta kendisidir. Eğer illetle* sadece *fâil illeti kastediyorsan niçin bu illet, toplamın bir parçası olmasın? Senin "çünkü o her bir parçanın illetidir* ve bu durumda kendi kendisinin ve illetlerinin de illeti olur" *sözüne karşı deriz ki* bunu *men ediyoruz. Niçin parçaların bir kısmı illetsiz olmasın veya başka illetle meydana gelmesin?!*

[١٠] واعترض عليه بوجوه؛ الأول المجموع يشعر بالتناهي لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك إنما يتصور في المتناهي، وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فإثباته به أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب.

[١١] والجواب أن المراد به أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات بأسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلاً ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار.

[١٢] الثاني؛ إن أردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلّته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير نهاية بأن يكون كل واحدٍ منها علة لما بعده ومعلولاً لما قبله من غير أن ينتهي إلى حدٍّ يقف عنده، وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية إلا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجوداً خارجياً.

[١٣] والجواب أنّا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية إذ الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجودٌ ههنا.

[١٤] الثالث؛ إن أردت بالعلة التامة العلة التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك: العلة متقدمة. قلنا: لا نسلم ذلك في العلة التامة فإنها مجموع أمور كل واحدٍ منها مفتقر إليه فيكون كل واحدٍ من تلك الأمور متقدماً على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدماً بل هو نفس الماهية، وإن أردت بها إلى بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك: لأنه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله. قلنا: ذلك ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة أو بعلةٍ أخرى.

[15] *Cevap:* İlletle *kastedilen, fâillikte müstakil fâildir. Bu ise mümkün olan her bir parçasının,* parçalardan *her birinin fâili olması gereken bir toplam içindedir.* Fâili olmasının anlamı, onlardan her birinin yapılışının yalnızca ona veya ondan çıkana dayanmasıdır. *Aksi halde onun parçalarının bir kısmı* ondan çıkmayan *başka bir fâille meydana gelmiştir. Bu durumda diğer fâilden katı nazar ettiğimizde* toplamdan ibaret olan maʻlûl *mahiyet meydana gelmemiş demektir. Dolayısıyla* o fâil de söylenen anlamda *müstakil bir fâil olmayacaktır.* Oysa bu, varsayılanın tersinedir.

[16] *Eğer şöyle denirse: Bu* söylediğiniz, *zorunlu ve mümkünden bileşik olanla nakz olur.* Çünkü zorunlu ve mümkünün toplamı, toplam olması bakımından, hiç kuşkusuz mümkündür. Zira o, kendisinden başka olan parçasına muhtaçtır. Bununla birlikte onun fâili, parçalarından her birinin fâili değildir. *Yine bütünün* müstakil *fâili, onun her bir parçasının da* müstakil olarak *fâili olsaydı* mesela divan gibi *parçaları arasında zamansal sıralanma olan bir bileşikte ya maʻlûlün illetinden önce gelmesi yahut maʻlûlün* müstakil *illetinden geri kalması gerekirdi.* Zira önce gelen parça mesela ahşap var olduğunda şayet bütünün müstakil fâili var olursa ikinci durum gerekir, var olmazsa birinci durum gerekir. Oysa her iki durum da imkânsızdır. *Ben şöyle derim:* Nakz formundaki *birincinin cevabı şöyledir:* Biraz önce geçtiği gibi *biz her bir parçası mümkün olan bir bütünden söz ettik. O halde nakz giderilmektedir.*

[17] Eğer "biz bütünün fâilinin, onun her bir parçasının da fâili olduğunu men ediyor ve onu zorunlu ve mümkünden bileşik olana dayandırıyoruz, dolayısıyla onun imkân kaydıyla dışarıda bırakılması size fayda vermez" denirse şöyle deriz: Bu, takrîr ettiğimiz delille defedilir. Ayrıca bütünün müstakil fâili, o bütünün tüm fertleri mümkün olması halinde her bir parçasının da fâili olmak zorundadır. Muâraza formundaki *ikincinin cevabı şudur:* Anlattığımız anlamda müstakil olan *fâil illetten geri kalmak, imkânsız değildir.* İmkansız olan, tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamını bir araya getirmiş illetten yani tam illetten geri kalmaktır. Ayrıca biz şöyle deriz: *Nasıl olur* da sizin söyledikleriniz bize yönelir!

[18] Bizim bütünün illeti onun her bir parçasının da illeti olmak zorundadır sözümüzle *kastedilen şudur: Parçanın illeti bütünün illetinin dışında olamaz.* Kastedilenin ne olduğuna ilişkin *bu açıklamayla varmak istediğimiz sonuç da elde edilmiştir.* Bu sonuç şudur: Bütün mümkünlerden oluşan toplamın illeti onun bir parçası olamaz.

[١٥] والجواب أن المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً لكل من الأجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه وإلا وقع بعض أجزائه بفاعلٍ آخر لم يصدر عنه فإذا قطع النظر عنه أي عن الآخر لم تحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلاً مستقلاً بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدّر.

[١٦] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه منقوضٌ بالمركّب من الواجب والممكن فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزئه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل واحدٍ من أجزائه، وأيضاً لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلاً لكل جزء منه كذلك للزم في مركّب في أجزائه ترتبٌ زماني كالسرير مثلاً أما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته المستقلة إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني، وإن لم توجد لزم الأمر الأول وكلاهما محال. قلت: الجواب عن الأول وهو النقض أنّا قيّدناه أي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مرّ آنفاً فاندفع النقض.

[١٧] فإن قيل: نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً لكل جزءٍ منه ونسنده بالمركّب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان. قلنا: هذا المنع مندفعٌ بما قرّرناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلاً لكل جزءٍ منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة، وعن الثاني وهو المعارضة أن التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صوّرناه لا يمتنع إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة؛ على أنّا نقول: كيف يتجه علينا ما ذكرتم.

[١٨] والمراد بقولنا: علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزءٍ منه أن علته أي علة الجزء لا تكون خارجةً عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو أن علة المجموع المركّب من الممكنات كلها لا يجوز أن

Zira bu takdirde o parçanın illetinin, bütünün dışında olmaması gerekir. Dolayısıyla o ya bütünün kendisidir ya da bütüne dâhildir. Bütünün kendisi olması imkânsızdır. Bütüne dâhil olması durumunda ise söz ona taşınır ve kendi kendisinin illeti olan bir şeye varıncaya kadar devam eder. Teselsül olması durumunda deriz ki o silsilede illet olarak farz edilen her bir parçanın illeti ona illet olmaya daha layıktır. Dolayısıyla üstün olmayanın üstün tutulması durumu ortaya çıkmaktadır. Bu ise bir çelişkidir. Sen parçanın illet oluşunu çürütmek için doğrudan doğruya bu yola tutunabilirsin. *Sizin söylediğiniz* iki durumdan biri *gerekmez. Çünkü her bir parçanın illeti, bütün, bütünün illeti olacak şekilde, bütünün illetinin parçası olabilir.* Buna göre önce gelen parça var olduğunda onun tam illeti de var olur, sonra gelen parça var olduğu esnada onun tam illeti de var olur ve bu iki illetin toplamı bütünün tam illeti olur. Bunda da herhangi bir mahzur yoktur. Evet, bütünün müstakil illeti onun parçalarından her birinin müstakil illetinin ta kendisi olsaydı sizin söylediğiniz durumlar ortaya çıkardı.

[19] *Dördüncü Yol: Bu, bizim bulmaya muvaffak olduğumuz bir delildir. Buna göre eğer mevcutların tamamı mümkün olsaydı* yani zorunlu var olmasaydı mevcutların tamamı mümkün olurdu. Eğer mevcutlar mümkünlerden ibaret olsaydı *söz konusu bütün* yani mümkün parçalardan hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde toplam, mümkünlerden oluşmuş bir mümkün olacağı için, *müstakil* olarak var etme özelliğindeki *bir mûcide muhtaç olurdu.* Müstakil bir mûcit derken kastedilen, o toplamın parçalarından her birinin varlığının yalnızca ona veya ondan çıkana dayanmasıdır. Bu durumda o, parçalardan her birinin ya doğrudan ya da yine kendisinden çıkan bir aracı vasıtasıyla mûcidi olacak ve *gerek bütünün gerekse parçalarından hiçbirinin kesinlikle var olmaması şeklinde bütünün bir kerede* yani tamamıyla *ortadan kalkması ise söz konusu* müstakil *mûcidin varlığına bakarak imkânsız olacaktır. Zira yokluğun bütün tarzlarını men etmeyen şey, varlığı zorunlu kılmaz.* Çünkü daha önce öğrendiğin gibi mümkün, varlığı illetinden zorunlu olmadıkça var olmayan şeydir. Bundan çıkan sonuç ise onun yokluğunun illeti nedeniyle imkânsızlığıdır. Şöyle ki yokluk ona hiçbir şekilde ulaşamaz. Kuşkusuz toplamın yokluğu çeşitli tarzlarda olur. O, bu parçanın yokluğuyla yok olabileceği gibi başka bir parçanın yokluğuyla da yok olabilir vs. Şu halde bütünün müstakil mûcidi, bütünün parçalarına nispet edilen bu yoklukların imkânsız olmasına sebep olmak zorundadır.

تكون جزءه إذ يلزم حينئذٍ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجةً عنه فهي إما نفسه وهو محال، أو ما هو داخل فيه فينتقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه، وعلى تقدير التسلسل نقول: كل جزء فرض علة في تلك المسألة فإن علته أولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح؛ هذا خلف ولك أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداءً ولا يلزم ما ذكرتم من أحد الأمرين إذ قد تكون علة كل جزءٍ من الأجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علةً تامة للكل ولا محذور فيه؛ نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحدٍ من أجزائه لزم ما ذكرتموه.

[١٩] المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن، ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل أي المجموع بحيث لا يشذّ عنه شيء من أجزائه الممكنة إلى موجد لكونه ممكناً مركّباً من ممكنات مستقل في الإيجاد بأن لا يستند وجود شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد كل واحدٍ منها إما ابتداءً أو بواسطة هي منه أيضاً يكون ارتفاع الكل مرة أي بالكلية وذلك بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده أي وجود ذلك الموجد المستقل إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد، ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرّق إليه العدم أصلاً بوجهٍ من الوجوه، ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتّى فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزءٍ آخر؛ وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث تمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه.

[20] *Parçaların tamamının* yani herhangi birinin *yokluğu farz edildiğinde varlığı açısından* bu yokluğun *imkânsız olduğu* şey, *toplamın dışındadır* ne toplamın kendisidir ne de toplama dâhildir. Çünkü toplamın veya toplama dâhil olanın yokluğu zâtına nispetle imkânsız değildir. Aksi halde zâtı nedeniyle zorunlu olurdu. *Bu durumda* bütün mümkünlerin dışındaki o şeyin varlığı kendinde *zorunlu olacaktır.* Çünkü dışta mümkün ve zorunludan başka bir şey yoktur. *Varmak istediğimiz sonuç da budur.*

[21] Eğer şöyle dersen: "Mümkünden başka bir mevcut olmadığı varsayıldığında zorunlunun bulunması, matlubun çelişiği varsayımına dayalı kaçınılmaz bir çelişki olur, matlup olmaz. Adeta şöyle denilmiştir: Zorunlu var olmaması halinde mevcudun mümkünlerden ibaret olması gerekir. Bu sınırlamanın varlığının gereği ise onun yokluğudur. Şu halde o, imkânsızdır. Böylece matlubun çelişiği iptal olmakta ve onun doğruluğu açığa çıkmaktadır." Ben şöyle derim: Evet. Ama gerekli olan çelişki bazen matlubun aynısı olabilir. Bundan dolayı bu bir çelişkidir ama bununla birlikte bizim matlubumuzdur denir. Bu yol, kısırdöngü ve teselsülün çürütülmesine muhtaç değildir ve ma'lûlün illetine kıyasla yokluğu esnasında düşünülmesinden çıkarılmıştır. Nitekim önceki yolda ma'lûl illetine kıyasla varlığı esnasında düşünülmüştü.

[22] *Beşinci Yol: Bu, öncekine yakındır. Eğer zâtı nedeniyle zorunlu olmasaydı başkası nedeniyle zorunlu* yani mümkün *de olmazdı. Bu durumda hiçbir mevcudun var olmaması gerekirdi.* Çünkü mevcut zaruri olarak zorunlu ve mümkün kısımlarıyla sınırlıdır. *Birinci öncülün* yani zorunlu olmasaydı mümkün de olmazdı öncülünün *nedeni şudur:* Zorunlu var olmadığı takdirde mevcutların tamamı mümkün olacaktır. Kuşkusuz sadece mümkünlerden oluşan *bütünün bir kerede* yani bütünüyle *ortadan kalkması,* bu varsayıma göre *gerek zâtı nedeniyle gerekse başkası nedeniyle imkânsız olmaz.* Zâtı nedeniyle imkânsız olmaması açıktır, zira o ve fertleri bütünüyle mümkündür. Başkası nedeniyle imkânsız olmamasının nedeni ise daha önce öğrendiğin üzere şudur: Bütünün bir kerede kalkmasını imkânsızlaştıran başkası, o bütünün dışında var ve zâtı nedeniyle zorunlu olmalıdır. Oysa varsayılan, onun yokluğuydu. *İkinci öncülün* yani gerek zâtı gerekse başkası nedeniyle zorunlu var olmadığında kesinlikle hiçbir mevcut da olmaz öncülünün *nedeni ise şudur: Zâtı veya başkası nedeniyle zorunlu olmadıkça var olamaz. Nitekim daha önce geçmişti* ki mevcut ya varlığı kendi zâtî zorunluluğuyla öncelenmiş bir zorunludur

[٢٠] و الشيء الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء أي عدم أي واحدٍ منها كان ذلك العدم ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع لا نفسه ولا داخلاً فيه لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته وإلا كان واجباً لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجباً وجوده في حدّ ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب.

[٢١] فإن قلت: ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً كأنه قيل: إن لم يكن الواجب موجوداً لزم انحصار الموجود في الممكنات، ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقّيته. قلت: نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال: هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا، وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته، كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيساً إليها.

[٢٢] المسلك الخامس؛ وهو قريبٌ مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي ممكن وحينئذٍ فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن. أما الأول وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلأن الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة، ولا شك أن ارتفاع الجميع المركّب من الممكنات فقط مرة أي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعاً بالذات وهو ظاهر لأنه وآحاده برمّتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه. وأما الثاني وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلاً فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم من أن الموجود إما واجبٌ مسبوقٌ وجوده بوجوبه

ya da varlığı illetinden alınmış zorunluluğuyla öncelenmiş bir mümkündür. Bu yol, kısırdöngü ve teselsülden bahsetme ihtiyacı duymaması bakımından dördüncü gibidir ve ona yakınlığı açıktır.

[23] Altıncı Yol: Önde gelen düşünürlerden birinin işaret ettiği delildir. Tahrîri şöyledir: Mümkün kendi başına var olamaz. Bu açıktır. Mümkün kendi başına başkasını da var edemez. Çünkü var etme mertebesi, var olma mertebesinden sonra gelir. Zira şey, var olmadıkça var edemez. Eğer mevcut, mümkünle sınırlı olsaydı hiçbir şeyin kesinlikle var olmaması gerekirdi. Zira mümkün, birden çok olsa bile, ne kendi başına var olabilmekte ne de kendi başına var edebilmektedir. Varlık ve var etme olmadığına göre ne kendiliğinden ne de başkası sayesinde mevcut da olmayacaktır. Bu yol, yolların en kısası ve açığıdır.

[24] *Burada* Yaratıcı'nın ispatı bağlamında *birçok şüphe dile getirilmiştir.* İmâm Râzî bunları kitaplarında serdetmiş ve cevaplamıştır. Fakat *bütün şüphelerin özü, tek bir şeye varmaktadır. Bu şey, burada ve istenilen her meselede birbirinin mukâbili iki görüşün bulunması, ardından iki görüş arasında kalmayı engelleyen bir terdîdin yapılması, sonra da ortak paydanın reddedilmesi için her birinin diğerinin deliliyle çürütülmesidir. Meselenin icmâlî olarak halli ise iki görüşten zayıf tarafın delilinin yahut mümkünse her ikisinin de delilinin eleştirilmesidir.* Her ikisinin delilinin de eleştirilebilmesinde yadırganacak bir şey yoktur. *Zira bazen iki tarafın delili de zayıf olur ama ikisinin delilinin yanlışlığı, görüşlerinin yanlış olmasını gerektirmez* ki iki mukâbil görüşün ortadan kalkması gereksin. Bunun nedeni şudur: Delil medlûlün gerektiricisidir. Gerektirenin kalkması ise onun gerektirdiği şeyin kalkmasını gerektirmez. *Biz o şüphelerden birkaçını* cevaplarıyla birlikte *zikredelim* ki bunlar sayesinde benzerlerinin durumuna vakıf olasın.

[25] *Birinci şüphe: Eğer Zorunlu, var olsaydı onun varlığı ya mahiyetinin aynı ya da mahiyetine zait olurdu.* Çünkü mahiyetinin bir parçası olmasına yol yoktur. *Birincisi yanlıştır, zira varlık daha önce geçtiği üzere ortaktır. Oysa mahiyet ortak değildir. İkincisi de yanlıştır. Aksi halde onun varlığı mahiyetinin ma'lûlü olur.* Zira onun mahiyetten başkasının ma'lûlü olması imkânsızdır. *Bu durumda onun mahiyeti, varlığından önce var olacaktır.* Oysa bu, daha önce geçtiği gibi imkânsızdır.

الذاتي، وإما ممكنٌ مسبوقٌ وجوده بوجوبه من علته؛ وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوفٌ لا سترة به.

[٢٣] المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد؛ وإذ لا وجود فلا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره. وهذاالمسلك أخصر المسالك وأظهرها.

[٢٤] وقد ذكر ههنا أي في مقام إثبات الصانع شبهات كثيرة أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن حاصلها عائدٌ إلى أمرٍ واحد وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو ثم يبطل كل واحدٍ منهما بدليل الآخر ليلزم نفي المقدر المشترك، وحلّها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لأن الدليل ملزومٌ للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه، ولنذكر منها أي من تلك الشبه مع أجوبتها عدة لتطلع بها على أحوال نظائرها.

[٢٥] الأولى لو كان الواجب موجوداً لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائداً عليها إذ لا مجال لكونه جزءاً منها، والأول باطل لأن الوجود مشترك كما مرّ والماهية غير مشتركة، والثاني باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلولاً لغيرها فتتقدم ماهيته عليه أي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف.

[26] *Cevap: Onun varlığı kendisidir ve* onun ta kendisi olan varlıkta *ortaklığı men ediyoruz. Aksine ortak olan şey, dışta oluş anlamında varlıktır.* Yani dıştaki mevcutlara ilişen varlığın mefhumudur. *Varlığın doğru olarak yüklendiği şeye gelince* onda ortaklık *yoktur. Buna örnek, mahiyet ve somutlaşmadır. Yahut onun varlığı ondan başkadır* yani ona zâittir ve mahiyetinin ma'lûlüdür. *Mahiyetin ondan önce gelmesi ise daha önce geçtiği gibi varlıkla değildir.*

[27] *İkinci* şüphe: *Eğer* Zorunlu *var olsaydı ya muhtâr ya da mûcib olurdu. Birincisi yanlıştır, zira daha önce delillendirildiği üzere âlem kadîmdir. Kadîm ise muhtâra dayanmaz. İkincisi de yanlıştır. Aksi halde gündelik hâdisin kadîm olması veya teselsül gerekir.* Oysa her ikisi de imkânsızdır.

[28] *Cevap: Âlemin kadîm olduğunu kabul etmiyoruz. Onun delillerinin zayıf olduğu daha önce anlatılmıştı.*

[29] *Üçüncü şüphe: Eğer Zorunlu var olsaydı ya tikelleri bilirdi ya da bilmezdi. Birincisi yanlıştır. Aksi halde onda* yani yüce Zorunlu'nun zâtında *başkalaşma olur, zira* tikel *mâlûm* bir halden diğerine geçmek suretiyle *başkalaşmaktadır.* Buna göre mesela Zeyd bazen ayakta durmakla bazen ayakta durmamakla nitelenir. Bilgi ise mâlûmuna örtüşmek ve dolayısıyla da ona bağlı olarak değişmek zorundadır. *Şu halde* bu takdire göre Zorunlu *zorunlu olmaz* aksine hâdis olur. Çünkü hâdislerin mahalli hâdistir. *İkincisi de yanlıştır. Çünkü biz* bedîhî olarak *biliyoruz ki* tikellerde görülen *bu mükemmel fiiller, bilgiden yoksun birine dayanmaz.*

[30] *Cevap: Biz, Zorunlu'nun tikelleri bildiği şıkkını tercih ediyoruz.* Bilgide meydana gelen *değişme, zâtta değil izafetlerdedir* yani onun gerçek sıfatlarında değildir. Zira yüce Yaratıcı'nın ilmi tek bir gerçek sıfat olup onun zâtıyla kâimdir ve bütün mâlûmlara taalluk eder. Mâlûmlar değiştiğinde ise o sıfat değişmez, aksine onun mâlûmlara taalluku ve izafetleri değişir. Dolayısıyla bu değişim, gerçek sıfatlardaki bir değişim değil, itibarî şeylerdeki bir değişimdir. Zorunlu'daki *bu değişim ise ilerde geleceği üzere mümkündür. Bu kadarla yetinelim. Çünkü bu, kitapların uzatılmasına sebep olan şüphelerin kaynağıdır. Üstelik bu* uzatma, *ilimlerde derinleşme*, tahkik ve tetkikte vüsat *sayılmaktadır.* Senin dikkatine sunduğumuz kural ve örnekler sayesinde *buna ulaştıktan sonra sana düşen, böylesi şeyleri develere yüklemendir.*

[٢٦] والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الأعيان أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية؛ وأما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص أو وجوده غيره أي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم.

[٢٧] الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجوداً لكان إما مختاراً أو موجباً. والأول باطل لأن العالم قديمٌ بدليله والقديم لا يستند إلى المختار، والثاني باطل وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل وكلاهما محال.

[٢٨] والجواب؛ لا نسلم أن العالم قديم وقد مرّ ضعف دلائله.

[٢٩] الثالثة منها لو كان الواجب موجوداً لكان إما عالماً بالجزئيات أولاً، والأول باطل وإلا لزم التغير فيه أي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حالٍ إلى حال فإن زيداً مثلاً يتصف تارةً بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجباً بل حادثاً لأن محل الحوادث حادث، والثاني باطل لأنّا نعلم بالبديهة أن هذه الأفعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند إلى عديم العلم.

[٣٠] والجواب نختار أنه عالمٌ بالجزئيات والتغير اللازم في العلم إنما هو في الإضافات لا في الذات أي لا في صفاته الحقيقية فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية وأنه جائزٌ في الواجب كما سيأتي. ولنقتصر على هذا القدر فإن هذا منشأ للشبهات التي طوّل بها الكتب وعدّ ذلك التطويل تبحّراً في العلوم وتوسعاً في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء إليه بما نبّهناك به من الضابطة والأمثلة أن توقر من أمثاله الأباعر جمع بعير.

Birinci Maksadın *Sonu:*

[31] *Yüce Yaratıcı'nın* varlığının *zorunlu* ve yokluğunun imkânsız *olduğu ortaya çıkınca onun ezelî ve ebedî olduğu da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun başlı başına bir mesele yapılmasına gerek yoktur.* İmâm Râzî ***el-Erbaîn***'de bir açıklama yapmaktadır. Bu açıklamanın özü şudur: Mevcutların zâtı gereği zorunlu olan bir varlıkta sona erdiği ve zorunlunun yok olmasının da imkânsız olduğu kesinleştiğine göre bu yüce Zorunlu'nun ezelî ve ebedî olması gerekmektedir. Dolayısıyla onun başlı başına bir mesele yapılmasına gerek yoktur. Fakat kelâmcılar bu yolu izlemedikleri aksine bu duyulur mümkünlerin kendilerinden başka bir mevcuda muhtaç olduğunu ispat ettikleri için bu hususta başka gerekçelere ihtiyaç duydular ve mesela şöyle dediler: Eğer o, ezelî olmazsa muhdes olacak, başka bir muhdese ihtiyaç duyacak ve bu, teselsül edecektir. Eğer o, bâkî ve sürekli olmazsa onun varlığından sonra yokluğu, ya zâtından kaynaklanacaktır ki bu geçersizdir. Ya bir fâil nedeniyle olacaktır ki bu da imkânsızdır. Çünkü yokluk, salt olumsuzluktur. Dolayısıyla onun fâilin eseri olması imkânsızdır. Ya bir zıddın gelmesiyle olacaktır ki bu imkânsızdır. Çünkü kadîm en güçlüdür. Dolayısıyla zıddın kadîmle giderilmesi, kadîmin zıtla yok olmasından evladır. Ya da bir şartın ortadan kalkmasıyla olacaktır ki bu da imkânsızdır. Çünkü muhdes, kadîmin şartı olamaz. Şayet kadîmin kadîm bir şartı olduğu varsayılırsa sözü o kadîm şarta taşırız ve teselsül ortaya çıkar. Bütün kısımlar geçersizleştiğine göre yokluğun Yaratıcı'ya uğraması imkânsızdır.

[32] Yazar, şu sözüyle İmâm Râzî'nin sözünün başını açıktan ifade etmiş sonra sonuna işaret etmiştir: *Kelâmcılar, bunu* yani Yaratıcı'nın zorunlu olduğunu *ispat etmeden önce onun* ezelî ve ebedî olduğuna başka gerekçelerle *delil getirmişlerdir. Oysa* Yaratıcı'nın zorunlu olduğunu açıkladıktan sonra söz konusu gerekçelerde bu matlubu temellendirmeye *ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla* işaret ettiğimiz üzere İmâm Râzî'nin bu meseleyle kitabını uzattığı gibi *biz onunla kitabı uzatmak istemiyoruz.*

İkinci Maksat: Yüce Allah'ın Zâtı Diğer Zâtlardan Farklıdır

[33] Haller görüşünü reddedenler bu görüşe vardılar ve şöyle dediler: O ve diğerleri arasındaki fark, ona ilave bir durum nedeniyle değil, onun kendisine özgü zâtı nedeniyledir. Bu, Şeyh Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşüdür. Çünkü bu ikisi, her iki mevcut arasındaki farklılığın

خاتمة للمقصد الأول

[٣١] **لما ثبت أن الصانع تعالى واجبٌ** وجوده وممتنعٌ عدمه **فقد ثبت أنه أزليٌّ أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها**. قال الإمام الرازي في الأربعين كلاماً محصله أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزلياً أبدياً فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة، لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجودٍ سواها احتاجوا في ذلك إلى وجوه أُخر فقالوا مثلاً: لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل، ولو لم يكن باقياً دائماً لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل، وإما بفاعل وهو أيضاً محال لأن العدم نفيٌ محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وأنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفع الضد به أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم وإن فرض له شرطٌ قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل، ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع.

[٣٢] والمصنف صرّح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله: **والمتكلمون إنما احتجّوا** بوجوهٍ أُخر **عليه** أي على كون الصانع أزلياً أبدياً **قبل إثبات ذلك** أي قبل إثبات كونه واجباً **وعنه** أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً **غني فلا نطوّل به الكتاب** كما طوّل به الإمام كتبه على ما أشرنا إليه.

المقصد الثاني في أن ذاته تعالى مخالفةٌ لسائر الذوات

[٣٣] إليه ذهب نفاة الأحوال قالوا: والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمرٍ زائدٍ عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري فإنهما قالا: المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي

zâttan kaynaklandığını ve hakikatler arasında yalnızca isimler ve hükümlerde ortaklık bulunduğunu ama kâim kılan parçalarda ortaklık bulunmadığını söylemişlerdir. Buna göre *O,* mahiyetin tamamında ortak olan *misilden ve* eşit misil demek olan *denkten münezzehtir ki yüce Allah bütün bunların üstünde ve ötesindedir.*

[34] *Kadîm kelâmcılar ise şöyle demiştir: Yüce Allah'ın zâtı,* zât olmak ve hakikat bakımından *diğer zâtlara mümâsildir. O, diğer zâtlardan ancak dört halle ayrışır: Zorunluluk, hayat, tam bilgi ve tam kudret* yani zorunlu olmak ile tam bir şekilde bilen ve kâdir olmaktır. Bu, Ebû Ali el-Cübbâî'ye göredir. *Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise* ilâhî zât diğer zâtlardan *zikredilen dört hali zorunlu kılan beşinci bir halle ayrışır. Biz buna "ilâhlık" adını veriyoruz.* Demişlerdir ki yüce Allah'ın "O'nun misli yoktur" sözü bize eleştiri olarak yöneltilemez. Çünkü bu âyette nefyedilen mümâselet, nefsin sıfatlarının en özelindeki ortaklıktır, zat ve hakikatteki ortaklık değildir.

[35] Eğer "ikinci mevkıfte zorunluluk yerine mevcudiyet zikredilmişti ve *el-Muhassal* ve *el-Erbaîn*'dekiyle uyumlu olan da odur" denirse şöyle cevap verilir: Halleri kabul edenlere göre varlık, bütün mevcutlar arasında ortaktır. Dolayısıyla onun ayrıştırıcı olması düşünülemez. Bu bakımdan ayrıştırıcı mevcudiyetle kastedilen, zorunlulukla kayıtlanmış mevcudiyettir. Dolayısıyla hakikatle ayrıştırma, söz konusu kayda dönmekte ve iki söz arasındaki çelişki giderilmektedir.

[36] Doğru görüşün ispatında *bizim yolumuz şudur:* Yüce Allah *eğer zât* ve hakikat *bakımından başkasıyla ortak olsaydı ondan taayyünle farklılaşırdı. İkilik bunu zorunlu kılmaktadır.* Zira mahiyetin tamamında ortak olan iki şey, taayyün ve somutlaşmayla farklılaşmalıdır ki bu sayede hüviyetleri ayrışsın ve aynı mahiyetin değişik fertleri olsunlar. Kuşkusuz *ortaklığın olduğu şey, ayrışmanın olduğu şeyden başkadır. Bu da* o ikisinden her birinin hüviyetinde *bileşiklik olmasını gerektirir. Bileşiklik ise daha önce geçtiği gibi zâtî zorunlulukla çelişir.*

[37] *Onlar zâtın* Zorunlu ve başkası arasında *ortak olduğunu ispatlamak için daha önce varlığın ortaklığı meselesinde geçen gerekçeleri öne sürmüşlerdir. Bu gerekçelerin buradaki takrîri şöyledir: Zât, zorunlu ve mümkün kısımlarına ayrılır. Taksim edilen şey kısımlar arasında ortaktır. Yine biz* tıpkı

بالذات وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقوّمة، وعلى هذا فهو منزهٌ عن المثل المشارك في تمام الماهية والندّ الذي هو المثل المساوى تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[٣٤] وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلةٌ لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة؛ الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين. هذا عند أبي علي الجبائي و أما عند أبي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالةٍ خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخصّ صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة.

[٣٥] فإن قيل: المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين. أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشتركٌ بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين.

[٣٦] لنا في إثبات المذهب الحق أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعيّن وتشخّص حتى تمتاز به هويتهما ويتعدّدا، و لا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كلٍّ منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم.

[٣٧] احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مرّ في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشتركٌ بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به أي بالذات مع التردد في الخصوصيات من

varlık hakkında daha önce geçtiği üzere zorunlu, cevherler ve arazlar gibi *hususiyetlerde tereddüt ettiğimiz halde zâtın kendisini kesinliyoruz.* Yine bizim "mâlûm ya zâttır ya da sıfattır" sözümüz, aklî bir kuşatmadır. Eğer zâttan anlaşılan anlam, tek bir şey olmasaydı böyle olmazdı.

[38] *Cevap: Ortak olan, zâtın mefhumudur* yani bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan şeydir yahut kendi başına var olan şeydir. Her iki anlamıyla *zât mefhumu ise* farklı hakikatlere sahip *özel zâtlara ilişen* şeydir. Ayrıca onların sözleri nihai tahlilde şeylerin mahiyetin tamamında eşit olduğuna ama gereklerde farklı olduklarına varmaktadır ki bu makul değildir. Bizim sözümüz ise bunun tam tersine varmaktadır ki bu mümkündür. *Bu yanlışın kaynağı, konunun mefhumu ile bu mefhumun doğru olarak yüklendiği şeyi tefrik etmemektir. Konunun mefhumuna konunun unvanı adı verilirken doğru olarak yüklendiği şey, konunun zâtı olarak adlandırılır.* Bu disiplinden başka disiplinlerde sâbit olmuştur ki unvan bazen zâtın hakikatinin aynısı bazen onun bir parçası bazen de onun bir ilişeni olabilir. Sadece unvan ortaklığıyla hakikatte ortaklık ve birlik de nereden çıktı?! *Bu* mugalâta yani ilişenin ilişilen şeyle karışması çeşitli yerlerdeki *pek çok şüphenin de kaynağıdır. Sen bu* kaynağın *farkına vardığın* ve onun durumunu öğrendiğinde *ve uyanık* olup fikrinin kızları olan haremini sakınan *bir kalbe sahip olduğunda* o şüpheler *sana açılır,* başkasını *mugalâtaya düşürebilirsin ama bu şüphelerden dolayı mugalataya düşmekten emin olursun.*

[39] *Onların "varlık ortaktır, zira biz onu kesinliyoruz ama hususiyetlerinde tereddüt ediyoruz" sözlerine karşı deriz ki kesinlenen şey varlık mefhumudur, varlığın doğru olarak yüklendiği şey değildir.* Çünkü bu mefhum birbirinden farklı olan fertlerinin hakikatlerinin dışında olabilir. Bu durumda varlığın hakikati, ortak ve kesinlenen tek bir şey olmaz. *Tartışma ise onda* gerçekleşmiştir, onun hakikatine ilişen bir mefhumda değil.

[40] *Bir diğer gerekçe şu sözleridir: Varlık zâittir. Zira biz* mesela Zorunlu'da olduğu gibi *mahiyet olmadan varlığı düşünüyoruz. Bunun aksi de olmaktadır.* Yani üçgen örneğinde olduğu gibi varlık olmadan mahiyeti düşünüyoruz. O halde varlık, ne mahiyetin aynı ne de ona dahildir.

الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مرّ في الوجود، وأيضاً فقولنا: المعلوم إما ذات وإما صفة، حصرٌ عقلي فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك.

[٣٨] **والجواب أن المشترك مفهوم الذات** أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، **وأنه** أي مفهوم الذات على الوجهين أمرٌ **عارض للذوات المخصوصة** المتخالفة الحقائق؛ على أن مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن، **وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه** هذا **المفهوم** أعني **الذي يسمى ذات الموضوع** وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها فمن أي يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان، **وهذه** المغلطة أعني اشتباه العارض بالمعروض **منشأ لكثير من الشبه** في مواضع عديدة **فإذا انتبهت له** أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله **وكنت ذا قلب شيحان** أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره **انجلت عليك** تلك الشبه **وقدرت** على **أن تغالط** غيرك **وأمنت** من **أن تغالط** أنت **منها** أي من تلك الشبه.

[٣٩] **قولهم: الوجود مشترك إذ انجزم به، ونتردد في الخصوصيات فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود** لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمراً واحداً مشتركاً مجزوماً به، **والنزاع** إنما وقع **فيه** لا في مفهومٍ عارضٍ لحقيقته.

[٤٠] **ومنها قولهم: الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية** كما في الواجب مثلاً **وبالعكس** أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عيناً ولا داخلاً.

[41] *Biz deriz ki bunda da daha önce geçen sorun vardır*: Zait olan şey, varlığın hakikati değil, mefhumudur.

[42] *Bir diğer gerekçe şudur: Birlik ademîdir, aksi halde teselsül eder.*

[43] *Biz deriz ki* sizin deliliniz doğru olduğu takdirde şu sonucu verir: *Birlik mefhumu* ademîdir, vucudî değildir. Çünkü bu takdirde vucudî birlikler sonsuza dek teselsül edecektir. *Oysa birliğin yüklendiği şeylerde* bu teselsül gerekmez. *Çünkü birliğin yüklendiği şeyler farklıdır.* Onların bir kısmı, vucudî, bir kısmı ademî, bir kısmı zait ve bir kısmı da mahiyetin kendisidir. Nitekim daha önce birlik bahsinde buna işaret edilmişti.

[44] *Bir diğer gerekçe şudur: Sıfatlar zâta zaittir. Aksi halde ilimden, kudretten* ve diğer sıfatlardan *anlaşılan şey,* zâtın ta kendisi olan *tek bir* şey *olurdu.* Oysa bunun imkânsızlığında herhangi bir şüphe yoktur.

[45] *Biz deriz ki* ilim ve kudretin *doğru olarak yüklendiği şey birdir ama mefhum* bir *değildir.* Aksine her birinin başlı başına bir mefhumu vardır. *Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur.* Dolayısıyla söylediklerimizle yetinelim, çünkü onun durumu sana kapalı değildir.

[46] *Uyarı: Filozoflardan nakledildiğine göre onlar demişlerdir ki* yüce Allah'ın *zâtı, onun bütün mevcutlar arasında ortak olan varlığıdır ve O, kendisi dışındakilerden olumsuz bir kayıtla ayrılır. Bu kayıt ise başkasına ilişmemesidir. Zira mümkünlerin varlığı, kendilerinden başka bir mahiyetle birliktedir. Oysa O'nun varlığı böyle değildir.*

[47] Bu ifadede bir tür kusur vardır. En açığı şöyle denmesidir: O'nun zâtı bütün mevcutlar arasında ortak olan varlıktır ve başkasından olumsuz bir kayıtla ayrışır. Bu olumsuz kayıt ise O'nun varlığının kendisine zait olmamasıdır. Oysa diğer mevcutlarda böyle değildir. Çünkü onların varlığı mahiyetlerine zaittir. Yahut şöyle denir: Onun zâtı -varlığın ortaklığına binaen- diğer varlıklara eşit varlığıdır ve onlardan mahiyetine ilişmemesiyle ayrışır. Oysa mümkünlerin varlıkları mahiyetlerine ilişirler. *Bunun yanlışlığı açıktır.* Birinci anlama göre yanlışlığın nedeni şudur: O, Zorunlu'nun hakikatinin bütün mümkünlere hatta pisliklere dahi karışık bir şey olmasını gerektirir. Bunun imkânsızlığı kapalı değildir. İkinci anlama göre yanlışlığın nedeni şudur: O, ayrılmaz sıfatlarda eşitliği

[٤١] قلنا: فيه ما تقدم من أن الزائد مفهومه لا حقيقته.

[٤٢] ومنها الوحدة عدمية وإلا تسلسل.

[٤٣] قلنا: اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون مفهوم الوحدة عدمياً لا وجودياً إذ حينئذٍ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية لها، ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فإنه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرّت إليه الإشارة في مباحث الوحدة.

[٤٤] ومنها الصفات زائدة على الذات وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الأُخر شيئاً واحداً هو عين الذات ولا شبهة في استحالته.

[٤٥] قلنا: يكون ما صدقا أي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلاً واحداً، وأما المفهوم فلا يكون واحداً بل لكلٍّ منهما مفهوم على حدة وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتفِ بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها.

[٤٦] تنبيه؛ نقل عن الحكماء أنهم قالوا: ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيدٍ سلبي وهو عدم عروضه للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك.

[٤٧] وفي هذه العبارة نوع قصور والأظهر أن يقال: ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيدٍ سلبي هو أن وجوده ليس زائداً عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زائد على ماهياتها، أو يقال: ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناءً على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهياتها. وهذا بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته، وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات

gerektirir. Yazar şöyle dedi: *Ben onlardan yapılan bu nakli destekleyen bir şeye rastlamadım. Tam tersine Fârâbî ve İbn Sînâ onun aksine görüş beyan etmişlerdir. Çünkü bu iki filozof dışta oluştan ibaret olan ortak varlığın yüce Allah'ın zâtına zorunlu olarak zait olduğunu ve özel bir varlıkla birlikte olduğunu söylemişlerdir ki* O'nun zâtına zait olup olmadığı *tartışılan da bu özel varlıktır.*

Üçüncü Maksat: Zorunlu'nun Varlığı

[48] *Zorunlu'nun varlığı* Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve filozofların düşündüğü gibi *mahiyetinin aynı mıdır yoksa* kelâmcıların çoğunluğunun düşündüğü gibi *ona zait midir? Ayrıca bu varlık mümkünlerin varlığına eşit midir yoksa onlardan farklı mıdır? Genel kavramlar kısmında bu hususta yeterli açıklama yapılmıştı.* Tekrarın anlamı yok.

اللازمة. قال المصنف: ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرّح الفارابي وابن سينا بخلافه فإنهما قالا: الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنما هو مقارنٌ لوجودٍ خاص هو البحث هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد.

المقصد الثالث في أن وجوده نفس ماهيته

[٤٨] كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء أو زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وأنه مساوٍ لوجود الممكنات أو مخالف، وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للإعادة.

İkinci Mersad: Zorunlu'nun Tenzihi

Zorunlu tenzihi olumsuz sıfatlardır. Bu mersadda yedi *maksat vardır.*

Birinci Maksat: [Yönlü ve Mekânlı Olmaması]

[49] *Yüce Allah hiçbir yön ve mekânda değildir. Bu hususta Müşebbihe muhalefet etmiş ve* görüş birliğiyle *O'nun üst yönde bulunduğunu söylemişlerdir. Sonra* kendi aralarında *ihtilaf etmişler ve* Ebû Abdullah *Muhammed b. Kerrâm şu görüşü savunmuştur: Allah'ın yönde bulunması cisimlerin yönde bulunması gibidir.* Bu ise burada ve orada O'na işaret edilecek durumda olmasıdır. Şöyle demiştir: *O, arşın üst yüzeyine temas eder. O'nun hareketi, intikali ve yön değiştirmesi mümkündür. Yahudiler de bu görüşü benimsemişler hatta "arş O'nun altında tıpkı yeni deve semerinin* ağır binicinin altında *böğürmesi gibi böğürür ve O, her yönden dört parmak arşın dışına taşar" demişlerdir. Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecîmî gibi bir kısım müşebbihe de buna ihlaslı* müminlerin *dünya ve ahirette O'nunla kucaklaştığını ilave etmişlerdir. Onlardan kimisi O'nun arşın hizasında bulunduğunu ama ona temas etmediğini söylemiştir. Bu bağlamda O'nun arşın sonlu bir mesafe* uzaklığında bulunduğu *söylenmiştir. Bu mesafenin sonsuz olduğu da söylenmiştir. Onlardan kimisi demiştir ki* O'nun yönde oluşu, *cisimlerin yönde oluşu gibi değildir.* Bunu söyleyenle yapılan tartışma, anlamda değil sadece lafızdadır. Lafzın kullanımı ise dini metinlerde geçişine dayanmaktadır. *Bizim* bu matlubun ispatında *bir kısım delillerimiz vardır.*

[50] *Birincisi: Eğer* yüce Rab *bir mekânda* veya yönde olsaydı *o mekân* veya yön *kadîm olurdu. Oysa biz yüce Allah'tan başka kadîm olmadığını kanıtladık ve* tartışmanın tarafları da *bu hususta görüş birliğine vardılar.*

[51] *İkincisi: Mekânlı mekânına muhtaçtır.* Şöyle ki mekânlının onsuz var olması imkânsızdır. *Mekânın ise mekânlıya ihtiyacı yoktur.* Çünkü boşluk olabilir. Bu ise Zorunlu'nun mümkün ve mekânın zorunlu olmasını gerektirir. Oysa her ikisi de yanlıştır.

[52] *Üçüncüsü: Eğer Zorunlu bir mekânda olsaydı ya mekânların bir kısmında ya da tamamında olurdu. Halbuki her ikisi de yanlıştır. Birincinin yanlış olmasının nedeni,* kelâmcılara göre mekân,

المرصد الثاني في تنزيهه

وهي الصفات السلبية، وفيه مقاصد سبعة؛

المقصد الأول

[٤٩] أنه تعالى ليس في جهةٍ من الجهات ولا في مكانٍ من الأمكنة وخالف فيه المشبهة وخصّصوه بجهة الفوق اتفاقاً ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه ههنا أو هناك، قال: وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدّل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا: العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، و قالوا: إنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع، وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: هو محاذٍ للعرش غير مماس له فقيل: بعده عنه بمسافة متناهية، وقيل: بمسافة غير متناهية. ومنهم من قال: ليس كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى، والإطلاق اللفظي متوقفٌ على ورود الشرع به. لنا في إثبات هذا المطلوب وجوه؛

[٥٠] الأول لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة، وقد برهنّا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين.

[٥١] الثاني؛ المتمكن متحاجٌ إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغنٍ عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل.

[٥٢] الثالث؛ لو كان في مكان فإما أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل؛ أما الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها لأن المكان عند المتكلمين

benzeşen boşluk olduğundan *bütün mekânların* kendinde *eşit olması ile Zorunlu'nun* zâtının *mekânlara nispetinin eşit olmasıdır. Dolayısıyla O'nun* diğerlerinde değil de *bir kısım mekânlarda bulunması,* eğer orada dışarıdan bir tahsis eden yoksa *müreccihsiz tercihtir. Yahut* orada dıştan bir tahsis eden varsa Zorunlu'nun *zâtının hiç ayrılmadığı mekânlılığında başkasına muhtaç olması gerekir. İkincinin* yani bütün mekânlarda olmasının *yanlışlığının nedeni şudur: Bu, iki mekânlının tedahülünü gerektirir.* Çünkü mekânların bir kısmı, cisimlerle doludur. *İki mekânlının* mutlak olarak *tedahülü ise zorunlu olarak imkânsızdır. Yine* ikinci durumda *Zorunlu'nun âlemdeki pisliklerle karışması gerekir. Yüce Allah bundan ulu ve yücedir.*

[53] *Dördüncüsü: Eğer Zorunlu,* mekânlı *olsaydı bir cevher* olurdu. Çünkü yüce Zorunlu'nun bir araz olması imkânsızdır. Cevher olduğunda ise *ya* kesinlikle *bölünmezdi ya da bölünürdü. Oysa her iki şık da yanlıştır. Birinci yanlıştır çünkü* bu takdirde *bölünmeyen parça olacaktır. Bölünmeyen parça ise şeylerin en hakiridir. Yüce Allah bundan münezzehtir. İkinci yanlıştır çünkü o takdirde Zorunlu cisim olmaktadır. Her cisim ise bileşiktir. Daha önce geçtiği üzere bileşiklik, zâtî zorunluluğa aykırıdır. Yine daha önce açıklamıştık ki her cisim muhdestir. Bu durumda Zorunlu'nun hâdis olması gerekir. Bazen ikincinin* iptalinde *şöyle denir: Eğer Zorunlu cisim olsaydı onun her bir parçasında* diğer parçasındakinden başka *bir bilgi, kudret* ve hayat *bulunurdu.* Çünkü tek bir arazın iki mahalde bulunmasının imkânsızlığı bunu zorunlu kılar. Dolayısıyla onun parçasından başlı başına her biri, kemal sıfatlarından her birine sahip olur.*Bu ise birden çok ilâh olmasını gerektirir. Fakat bu istidlâlî yapan kimse tek bir insanın âlimler, kâdirler ve diriler olmasını kabul etmektedir.* Aksi halde onun delili bir insanla nakz olur. Çünkü delil bir insan için de geçerlidir. Ancak bu istidlâl son derece zayıftır. Çünkü bir sıfat, toplam olması bakımından toplamla kâim olabilir. Dolayısıyla söylenen mahzur gerekmez.

[54] Mekânın yüce Zorunlu'dan nefyi için *bazen şöyle denir: Eğer Zorunlu mekânlı olsaydı* mahiyetçe *diğer mekânlılara eşit olurdu. Bu durumda ya cisimlerin kadîm olması ya da Zorunlu'nun hâdis olması gerekir.* Çünkü mütemâsiller, hükümlerde ortaktır. *Fakat bu istidlâl, cisimlerin* hatta bizzat mekânlıların *mütemâsil olduğuna dayalıdır.*

هو الخلاء المتشابه و تساوي نسبته أي نسبة ذات الواجب إليها وحينئذٍ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحاً بلا مرجح إن لم يكن هناك مخصص من خارج، أو يلزم الاحتياج أي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير إن كان هناك مخصص خارجي، وأما الثاني وهو أن يكون في جميع الأحياز فلأنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض الأحياز مشغولٌ بالأجسام، وأنه أي تداخل المتحيزين مطلقاً محال بالضرورة، وأيضاً فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[٥٣] الرابع؛ لو كان متحيزاً لكان جوهراً لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً وإذا كان جوهراً فإما أن لا ينقسم أصلاً أو ينقسم وكلاهما باطل؛ أما الأول فلأنه يكون حينئذٍ جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسماً وكل جسم مركّب، وقد مرّ أنه أي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وأيضاً فقد بيّنا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب، وربما يقال في إبطال الثاني: لو كان الواجب جسماً لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحدٍ من أجزائه مستقلاً بكل واحدةٍ من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه، وهذا الاستدلال ضعيفٌ جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور.

[٥٤] وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى: لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم حينئذٍ إما قدم الأجسام الأجسام أو حدوثه لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام، وهو أي هذا الاستدلال بناءً على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات.

[55] *Bazen şöyle denir: Eğer Zorunlu mekânlı olsaydı mekânlı olmakta cisimlere eşit olurdu ve başka bir özelliğiyle onlardan farklılaşması gerekirdi. Bu da* O'nun zâtında *bileşikliği gerektirir.* Kitabın başında *bu istidlâldeki sorunu öğrenmiştin.* Bu sorun şudur: Arazlarda ortaklık ve eşitlik bileşikliği gerektirmez.

[56] *Hasım* Zorunlu'nun yön ve mekânın sahibi olduğunu ispat için beş *delil getirdi. Birincisi: Aklın zorunluluğu* yani bedîhesi *kesinlemektedir ki her mevcut mekânlıdır ve mekâna yerleşmiştir.* Dolayısıyla ya doğrudan ya da aracıyla bir yön ve mekâna sahiptir.

[57] *Cevap,* aklî *zorunluluğun men edilmesidir. O yalnızca vehmin* zorunluluğuyla verdiği *hükmüdür. Vehmin hükmü ise* duyulur olmayan şeylerde *kabul edilmez. Bazen* kesinlikle mekânı olmayan bir mevcudun *tasavvurunda* fertleri arasında ortak olan *tümel insandan ve bizim ona ilişkin bilgimizden yardım alınır.* Çünkü bu ikisi mevcuttur ama kesinlikle mekânlı değildir. Birinci mekânsızdır çünkü eğer mekânlı veya mekânlıya yerleşmiş olsaydı belirli bir miktara ve özel bir konuma sahip olurdu. Bu durumda da farklı miktar ve konumdaki fertlere örtüşmez, dolayısıyla onlar arasında ortak olmazdı. İkinci mekânsızdır çünkü tümel mahiyete ilişkin bilginin özel bir miktar ve konumu yoktur. Aksi halde o mahiyetin bilgisi olmazdı.

[58] Eğer şöyle dersen: "Ortak insanın farklı konumlarda, orantılı miktarlarda ve değişik boyutlarda göz, el, sırt, karın vb. özel organları bulunmalıdır. Kuşkusuz o, böyle olması bakımından mekânlıdır." Ben şöyle derim: Bu, ancak o organlar, tümel ve ortak olmaları bakımından var olmadıklarında gerekir. Şüphesiz onlar, tümel insanda böyle alınmıştır. Yazar "bazen onun tasavvurunda yardım alınır" dedi de "bazen ona istidlâl edilir" demedi, çünkü onunla istidlâl, dış dünyada doğal tümelin varlığı ile ona ilişkin bilginin varlığına dayalıdır. Bunda ise görüş ayrılığı vardır. Oysa sözü edilen yardım alma böyle değildir, zira bu görüş ayrılığına rağmen tamamlanır.

[59] *İkincisi: Her iki mevcut ya bitişik ya da ayrıktırlar. Dolayısıyla o* yüce Zorunlu *âleme bitişikse mekânlıdır, âlemden ayrıksa yine mekânlıdır.*

[٥٥] وربما يقال: لو كان متحيزاً لساوى الأجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته، وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو أن الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب.

[٥٦] احتج الخصم على إثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة؛ الأول ضرورة العقل أي بديهته تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حالّ فيه فيكون مختصّاً بجهةٍ ومكان إما أصالة أو تبعاً.

[٥٧] والجواب منع الضرورة العقلية وإنما ذلك حكم الوهم بضرورته وأنه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوره أي تصور موجود لا حيز له أصلاً بالإنسان الكلي المشترك بين أفراده وعلمنا به فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعاً؛ أما الأول فلأنه لو كان متحيزاً أو حالاًّ فيه لاختصّ بمقدارٍ معين ووضعٍ مخصوص فلا يطابق أفراداً متباينة المقادير والأوضاع فلا يكون مشتركاً بينهما، وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين وإلا لم يكن علماً بتلك الماهية.

[٥٨] فإن قلت: الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة، ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً. قلت: هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة، ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك. وإنما قال: وربما يستعان في تصوره، ولم يقل: وربما يستدل عليه، لأن الاستدلال به موقوفٌ على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلك الاختلاف.

[٥٩] الثاني؛ كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا فهو أي الواجب تعالى إن كان متصلاً بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلاً عنه فكذلك.

[60] *Cevap: Bütün kısımların sayıldığını men etmektir ve bu birinci madde tarzındadır* yani vehmin hükümlerindendir. Daha öğrenmiştin ki vehmin hükümleri duyulur olmayanlarda kabul edilmez. Fakat bu hükümler bazen evvelîlerle karışır da onlardan sanılır.

[61] *Üçüncüsü: Zorunlu, ya âlemin içindedir ya âlemin dışındadır ya da ne içinde ne de dışındadır. Üçüncü şık,* hem *makûlün* hem de aklın bedîhesinin gereğinin *dışındadır. İlk ikisi ise aradığımız sonucu barındırmaktadır.* Sonuç ise O'nun bir mekân ve yönde bulunduğudur.

[62] *Cevap: Zorunlu, âlemin ne içinde ne de dışındadır.* Bu, makûlden değil, mevhûmdan çıkmaktır.

[63] *Dördüncüsü: Mevcut, kendiyle kâim olan ve başkasıyla kâim olan kısımlarına ayrılır. Kendisiyle kâim olanlar, bizzat yer kaplayanlardır. Başkasıyla kâim olanlar ise o başkasına tabi olarak yer kaplayanlardır. O* yüce Zorunlu *ise kendisiyle kâimdir. Şu halde O, bizatihi yer kaplar.*

[64] *Cevap, iki açıklamanın men edilmesidir.* Çünkü kendisiyle kâim olan şeyin, onu kâim kılacak bir mahalle ihtiyacı yoktur ve bundan onun bizatihi yer kaplaması gerekmez. Başkasıyla kâim olan ise söz konusu mahalle muhtaç olandır ve bundan onun mahalle tabi olarak yer kaplaması gerekmez.

[65] *Bazen bu* dördüncü delilin *takrîrinde şöyle denir: Yüce Zorunlu'nun zâtıyla kâim bir kısım sıfatlarının bulunduğunda görüş birliğine vardık. Kâim olmanın anlamı, başkasına bağlı olarak yer kaplamaktır.* Şu halde Zorunlu, asıl olarak yer kaplayandır. Bu takrir şöyle cevaplanır: Kâim olma, daha önce geçtiği gibi, niteleyici sahipliktir.

[66] *Beşincisi de Allah'ın cisim olduğu vehmini uyandıran âyet ve hadislerin zahiriyle yapılan istidlaldir. Buna örnek şu âyetlerdir: "Rahman arşa oturmuştur"*[2]*, "rabbin ve melekler saf saf geldi"*[3]*, "eğer kibirlenirlerse rabbinin yanındakiler O'nu tespih ederler"*[4]*, "iyi sözler O'na yükselir"*[5]*, "melekler ve ruh O'na yükselir"*[6]*, "acaba onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın onlara gelmesini mi bekliyorlar"*[7]*, "göktekinin sizi yerin dibine batırmasından güvende misiniz?"*[8] *"sonra yaklaştı ve sarktı ve araları iki yay aralığı kadar yahut daha da yakın oldu"*[9]*. Yine* yüce Allah'ın her gece -bir rivayete göre

[٦٠] والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول أي من الأحكام الوهمية وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالأوليات فتحسب أنها منها.

[٦١] الثالث أنه إما داخل العالم أو خارج العالم، أو لا داخله ولا خارجه، والثالث خروجٌ عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والأولان فيهما المطلوب وهو أنه متحيز وفي جهة.

[٦٢] والجواب أنه لا داخل ولا خارج وهذا خروجٌ عن الموهوم دون المعقول.

[٦٣] الرابع؛ الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره؛ والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً وهو أي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته.

[٦٤] والجواب منع التفسيرين فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محلٍّ يقوّمه وليس يلزم من هذا كونه متحيزاً بذاته، والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً.

[٦٥] وقد يقال في تقريره أي تقرير الوجه الرابع: أجمعنا على أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام هو التحيز تبعاً فيكون هو متحيزاً أصالةً، ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مرّ.

[٦٦] الخامس؛ الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾، ﴿فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِندَ رَبّكَ﴾، ﴿إِلَيهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، ﴿تَعْرُجُ المَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيهِ﴾، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ﴾، ﴿أَأَمِنتُم مَن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾، ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أَو أَدْنَى﴾ وحديث النزول وهو أنه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة، وفي رواية

her cuma gecesi- dünya semasına indiğini ve "tövbe eden yok mu tövbesini kabul edeyim bağışlanma dileyen yok mu bağışlayım" dediğini söyleyen *nüzul hadisi ile şu hadis: Hz. Peygamber (s.a.) dilsiz bir cariyeye "Allah nerede" diye sordu. Cariye göğü işaret etti. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.) onayladı*, yadırgamadı ve onun mümin olduğunu söyledi. İşte *bu soru ve onay, yön* ve mekânı *işâr etmektedir.*

[67] *Cevap: Bunlar, zannî zâhirler olup* mekân ve yönün bulunmadığına delalet eden *yakînîlerle çelişmezler. Ayrıca her ne zaman iki delil çelişse mümkün olduğunca ikisiyle de amel etmek gerekir. Bu durumda ya zahirler icmalen yorumlanır ve bunların manasını Allah'tan başkası bilemez diyenlerin düşündüğü gibi ayrıntısı Allah'a havale edilir ya da bir grubun düşündüğü gibi ayrıntılı olarak yorumlanır. Selefin çoğunluğu birinci görüştedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den rivayet edildiğine göre o, "istiva mâlûmdur, keyfiyeti meçhuldür ve bunu araştırmak bidattir" demiştir. Ayrıntılı olarak yorumlama söz konusu olduğunda şöyle deriz: İstiva, hakimiyet kurmak demektir. Tıpkı şu şiirdeki gibi: "Amr Irak'a hakim oldu [istiva]* kılıç kullanmadan kan akıtmadan". *Allah katında/yanında olmak, seçilmek ve şereflendirilmek demektir. Nitekim "falan, sultana yakın" denir. Rabbin gelmesi, onun emrinin gelmesi demektir. İyi sözün O'na yükselmesi, O'nun razı olması demektir. Çünkü söz, arazdır ve onun intikal etmesi imkânsızdır. Gökteki ise O'nun hükmü veya hükümranlığı yahut* hak edenlere *azap etmekle görevli bir melektir.* Diğer âyet ve hadisleri de *buna kıyasla.* Buna göre O'na yükselme, itaat etmekle Allah'a yaklaşılan bir mevkie yükselmedir. Allah'ın bulutlar içinde gelmesi, azabının gelmesi demektir. Yaklaşma, peygamberin itaatle O'na yaklaşması demektir. Bir yayın iki ucu kadar mesafenin kalması ise aklî olanın duyulur yolla anlatımıdır. İnme ise şan büyüklüğü ve mertebe yüceliğinin gereğini bırakmayı, lütuf ve rahmeti temsil yoluyla anlatmak olarak yorumlanır. İnmenin geceye tahsis edilmesinin nedeni, gecenin yalnızlıkların, türlü yakarış ve ibadetlerin beklendiği zaman dilimi olmasıdır. Nerede sorusu, cariyenin ilâhlık hakkındaki inancı sanılan mekânlığı ifşa etmekten ibarettir. Cariye göğü işaret edince de onun putperest olmadığı bilinmiş ve işareti, yüce Allah'ın göğü yarattığını kastettiğine yorulmuş ve onun mümin olduğuna hükmedilmiştir. Âlimler bu âyet ve hadislerle ilgili başka benzer teviller de yapmışlardır. Onları öğrenmek için ayrıntılı kitaplara başvurmalısın.

في كل ليلة جمعة، فيقول: هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له، وقوله ﷺ للجارية الخرساء: «أين الله» فأشارت إلى السماء فقرّر ولم ينكر وقال: «إنها مؤمنة» فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان.

[٦٧] والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالّة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوّض تفصيله إلى الله كما هو رأي من يقف على إلا الله، وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، وإما تفصيلاً كما هو رأي طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو قوله: قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام كما يقال: فلان قريب من الملك ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾ أي أمره، و ﴿إِلَيهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ أي يرتضيه فإن الكلم عرضٌ يمتنع عليه الانتقال، و ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾ أي حكمه أو سلطانه أو ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فَقِسْ سائر الآيات والأحاديث فالعروج إليه هو العروج إلى موضعٍ يتقرّب إليه بالطاعة فيه، وإتيانه في ظلل إتيان عذابه، والدنوّ هو قرب الرسول إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس، والنزول محمولٌ على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلوّ الرتبة على سبيل التمثيل، وخصّ بالليل لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات، والسؤال بأين استكشافٌ عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث ونظائرها فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها.

İkinci Maksat: Yüce Allah Cisim Değildir

[68] Yüce Allah'ın cisim olmadığı Ehl-i Hakk'ın görüşüdür. *Bazı cahiller O'nun cisim olduğunu düşünmüşler* sonra da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. *Buna göre Kerrâmiyye'nin* bir kısmı *şöyle demiştir: O cisimdir yani mevcuttur.* Kerrâmiyye içinde başka *bir grup ise O'nun cisim olduğunu yani kendi başına var olduğunu söylemiştir.* Bu iki açıklamaya göre *onlarla tartışma yalnızca isimlendirmede* yani cisim lafzının Allah'a söylenip söylenmeyeceğindedir. *İsmi söylemenin dayanağı ise dinin bildirmesidir. Oysa* burada *dinin bildirimi söz konusu değildir. Mücessime ise şöyle demiştir: Allah gerçek anlamda bir cisimdir. Bu bağlamda O'nun et ve kandan* birleşik *olduğu söylenmiştir. Mesela Mukâtil b. Süleyman* ve başkaları *böyle demiştir. O'nun beyaz bir külçe gibi parıldayan bir nur olduğu ve kendi karışıyla yedi karış uzunluğu bulunduğu söylenmiştir. Mücessimeden bazıları* aşırıya giderek *O'nun insan biçiminde olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda O'nun aşırı derecede kıvırcık saçlı tüysüz bir delikanlı olduğu söylendiği gibi saçı sakalı ağarmış bir yaşlı olduğu da söylenmiştir. Allah, sapkınların sözlerinden münezzehtir.*

[69] *Bunların yanlışlığında dayanılacak delil şudur: Eğer O, cisim olsaydı mekânlı olurdu. Oysa bunun yanlışlığını* birinci maksatta *ortaya koymuştuk. Yine bu durumda O'nun bileşik ve hâdis olması gerekir.* Çünkü her cisim böyledir. *Yine O, cisim olsaydı cisimlerin ya bütün sıfatlarıyla ya da bir kısım sıfatlarıyla nitelenirdi. Bütün sıfatlarıyla nitelenmesi durumunda iki zıt bir araya gelir. Bir kısım sıfatlarıyla nitelenmesi durumunda* orada dışarıdan bir müreccih yoksa *müreccihsiz tercih yahut* O'nun zâtının söz konusu bir kısım sıfatla nitelenmek için başkasına *muhtaç olması gerekir.* Müreccihsiz tercihin gerekmesinin nedeni yüce Allah'ın zâtının o sıfatların tamamına nispetinin eşit olmasıdır. *Yine O,* cisim olması halinde *sonlu olacak ve dolayısıyla* belirli *bir miktara ve* hususi *bir şekle sahip olacaktır. Diğer cisimlerin değil de O'nun bu miktar ve şekle sahip olması ise* müreccihsiz tercih olmaması için O'nun zâtının dışında *bir tahsis ediciyle olur.* Bu takdirde de *O'nun* söz konusu şekil ve miktarla nitelenmesi için başkasına *muhtaç olması gerekir. Onların delili ise daha önce geçen* şu *istidlâldir*: Her mevcut bedîhenin tanıklık ettiği üzere ya mekânlıdır ya da mekânlıya yerleşmiştir. İkincisi yüce Allah hakkında düşünülemez. Birincisi ise cisimdir. Yine kendi başına kâim olan her şey cisimdir. Bir diğer delil grubu ise O'nun cisim olduğuna delalet eden âyet ve hadislerdir. *Bunların cevabı da orada verilen cevabın aynısıdır.*

المقصد الثاني في أنه تعالى ليس بجسم

[٦٨] وهو مذهب أهل الحق، وذهب بعض الجهّال إلى أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا: هو جسم، أي موجود، وقومٌ آخرون منهم قالوا: هو جسم، أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقيل: مركّبٌ من لحمٍ ودم مقاتل ابن سليمان وغيره. وقيل: هو نورٌ يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم أي ومن المجسمة من يبالغ و يقول: إنه على صورة إنسان فقيل: شابٌّ أمرد جعد قطط أي شديد الجعودة. وقيل: هو شيخٌ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين.

[٦٩] والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً واللازم قد أبطلناه في المقصد الأول وأيضاً يلزم تركّبه وحدوثه لأن كل جسم كذلك، وأيضاً فإن كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضدّان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها أو الاحتياج أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره، وأيضاً فيكون متناهياً على تقدير كونه جسماً فيتخصص لا محالة بمقدارٍ معين وشكلٍ مخصوص، واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم حينئذٍ الحاجة إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من أن كل موجود فهو إما متحيز أو حالّ في المتحيز كما تشهد به البديهة، والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والأول هو الجسم، وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والأحاديث دالّة على كونه جسماً. والجواب الجواب.

Üçüncü Maksat: Yüce Allah Cevher ve Araz Değildir

[70] Cevher yüce Yaratıcı'dan olumsuzlanır. *O'nun cevher olmamasının kelâmcıya göre nedeni, cevherin* bizzat *mekânlı olmasıdır. Oysa bunu çürütmüştük. Filozofa göre nedeni ise cevherin dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan bir mahiyet olmasıdır. Bu ise ancak varlığı mahiyetinden başka olan bir şey hakkında düşünülebilir. Oysa Zorunlu'nun varlığı mahiyetinin aynısıdır.* Dolayısıyla Zorunlu, onlara göre de cevher olamaz. *Zorunlu'nun araz olmamasının nedeni ise arazın* var olmak için *mahalline muhtaç olmasıdır.* Halbuki yüce Zorunlu kendisi dışındaki hiçbir şeye muhtaç değildir.

Dördüncü Maksat: Yüce Allah Bir Zamanda Değildir

[71] Bir zamanda olmamasıyla kastedilen O'nun varlığının zamansal olmamasıdır. Varlığın zamansal olmasının anlamı ise onun ancak bir zamanda meydana gelebilmesidir. Nitekim varlığın mekânsal olmasının anlamı onun yalnızca bir mekânda meydana gelebilmesidir. *Bu, din mensuplarının görüş birliği ettiği bir meseledir ve* Mücessimenin görüşü yön ve mekâna götürdüğü gibi buna da götürse de *akıl sahiplerinin bu hususta ihtilaf ettiğini bilmiyoruz. Filozoflara göre O'nun zamansal olmamasının nedeni ise zamanın* onlara göre yönleri *sınırlayan feleğin hareketinin miktarı olmasıdır. Dolayısıyla hareket ve yönle ilişkili olmayan şey hakkında düşünülemez.*

[72] Bunun açıklaması şudur: Derece derece belirginleşme zamansaldır. Zamansal olmasının anlamı, zamanla ölçülmesi, zamanın ona örtüşmesi ve varlığının ancak zamanda olduğunun düşünülebilmesidir. Ani değişim de zamanın bir ucu olan anla ilgilidir. Fakat kendisinde hiçbir şekilde değişimin olmadığı şey zamanla kesinlikle ilgili değildir. Evet, yüce Zorunlu'nun varlığı zamanla birliktedir ve zaman meydana geldiğinde meydana gelmiş durumdadır. Ama O'nun zamansal veya ansal olması yani zaman veya andan birinde gerçekleşmiş olması söz konusu değildir. *Bize göre O'nun zamansal olmamasının nedeni ise zamanın yenilenen ve ölçülen bir şey olmasıdır. Dolayısıyla kadîm hakkında düşünülemez. Bu bakımdan* zaman *hangi şekilde açıklanırsa açıklansın yüce Allah'a nispet edilmesi imkânsızdır.*

Biraz Önce Anlattığımız Bu Esasın İçerdiği Şeylere İlişkin *Bir Uyarı*

[73] *Söylediklerimizden bilinir ki biz ister* bizim düşündüğümüz gibi *âlem zamansal hudûsla hâdistir diyelim ister* filozofun düşündüğü gibi *zâtî hudûsla hâdistir diyelim fark etmez, eksikliklerden münezzeh olan Yaratıcı'nın âlemden önceliği* âlemi var ettiği için *zamansal bir öncelik değildir.* Aksi halde O'nun zamanda gerçekleşmiş olması gerekir. Tersine bu öncelik, filozoflara göre zâtî bir önceliktir

المقصد الثالث أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً

[٧٠] أما الجوهر فنقول: إنه مسلوبٌ عنه تعالى أما عند المتكلم فلأنه المتحيز بالذات وقد أبطلناه، وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً، وأما العرض فلاحتياجه في وجوده إلى محله والواجب تعالى مستغنٍ عن جميع ما عداه.

المقصد الرابع أنه تعالى ليس في زمان

[٧١] أي ليس وجوده وجوداً زمانياً، ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان كما أن معنى كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً وإن كان مذهب المجسمة يجرّ إليه كما يجرّ إلى الجهة والمكان؛ أما عند الحكماء فلأن الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة.

[٧٢] وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلقٌ بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً. نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصلٌ معه حصوله وأما أنه زماني أو آني أي واقعٌ في أحدهما فكلا. وأما عندنا فلأنه أي الزمان متجددٌ يقدّر به متجدد فلا يتصور في القديم فأي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى.

تنبيه على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً

[٧٣] يعلم مما ذكرنا أنّا سواء قلنا: العالم حادثٌ بالحدوث الزماني كما هو رأينا أو الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدّم البارئ سبحانه عليه لكونه موجوداً إياه ليس تقدماً زمانياً وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان بل هو تقدمٌ ذاتي عندهم

ve bize göre zamanın parçaların bir kısmının diğerlerinden önce olması gibi altıncı bir kısımdır. Yine *bilinir ki O'nun bekası, iki zamanda var olmasından ibaret değildir.* Aksi halde yüce Zorunlu, zamansal olur. Aksine O'nun bekası, yokluğunun imkânsızlığı ve zamanlarla birlikte oluşundan ibarettir. *Kıdem de her bir zamandan önce bir zamanın bulunması değildir.* Aksi halde yüce Yaratıcı kıdemle nitelenmezdi.

[74] *Yaratıcı'nın zamansal olmaması, ezelî kelâmda* ebette gerçekleşen *gelecek şeyler hakkında bile geçmiş zaman kipiyle söz edilmesinin gerekçesini açıklar.* Mesela "biz Nuh'u gönderdik" âyeti böyledir. Bunun nedeni şudur: Yüce Zorunlu gerek zâtı gerek sıfatları açısından zamansal olmadığından O'nun ezelî sözünün bütün zamanlara nispeti eşittir. Fakat O'nun hikmeti bir kısım şeylerden geçmiş zaman kipiyle bir kısmından da gelecek zaman kipiyle söz edilmesini gerektirmiştir. Böylece Mu'tezile'nin Kur'ân'ın hâdisliği hakkında tutunduğu "eğer Kur'ân kadîm olsaydı yukarıda zikredilen benzeri âyetler yalan olurdu" delili düşmektedir. Çünkü Nuh'un gönderilmesi, ezelden önce gerçekleşmemiştir.

[75] *Burada başka sırlar vardır ki kavrayışına güvenerek onları açıklamıyorum.* Bu sırlardan biri şudur: Biz "Allah ezelde vardı, ebette olacak ve şimdi de vardır" dediğimizde bununla O'nun varlığının o zamanlarda vuku bulduğunu kastetmiyoruz, aksine O'nun zamansalların taalluk ettiği gibi onlara taalluk etmeksizin onlarla birlikte olduğunu kastediyoruz. Bir diğer sır şudur: Eğer aklî soyutların var olduğu ortaya çıksaydı onlar da zamansal olmazdı. Bir diğer sır şudur: Zorunlu zamansal olmadığına göre O'na nispetle geçmiş, şimdi ve gelecek yok demektir. Bu durumda O'nun değişkenleri bilmesi, bilgisinde herhangi bir değişiklik olmasını gerektirmez. Böyle bir şey ancak bilgisine zaman karıştığında gerekir.

Beşinci Maksat: Yüce Zorunlu Başkasıyla Birleşmez ve Başkasına Hulûl Etmez

[76] *Yüce Zorunlu başkasıyla birleşmez. Zira daha önce* ikinci mevkıfte *geçtiği üzere iki şey arasında mutlak olarak birleşme/ittihâd imkânsızdır. Yine O'nun başkasına hulûl etmesi imkânsızdır. Çünkü hulûl, bağımlılık yoluyla meydana gelmedir. Bu ise* zâtî *zorunluluğa aykırıdır. Ayrıca mahalden zâtı nedeniyle müstağni olsa ona yerleşmez.* Çünkü hulûl için muhtaç olmak gerekir. Oysa zâtıyla müstağni olan şeye

وقسمٌ سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، و يعلم أيضاً أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين وإلا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان وإلا لم يتصف به البارئ تعالى.

[٧٤] وأنه أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانياً يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾ وذلك لأنه إذا لم يكن زمانياً بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كانت نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال ما ذكر فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل.

[٧٥] وههنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقةً بفطنتك منها إذا قلنا: كان الله موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد وهو موجودٌ الآن لم نرد به أن وجوده واقعٌ في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات، ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضاً زمانية، ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماضٍ وحال ومستقبل فلا يلزم من عمله بالمتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم

[٧٦] أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم أي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً و في أنه تعالى لا يجوز أن يحلّ في غيره وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضاً لو استغنى عن المحل لذاته لم يحلّ فيه إذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني

mahalle muhtaç kılacak bir durumun ilişmesi imkânsızdır. Zira bizzat olan durum, başkası nedeniyle ortadan kalkmaz. *Aksi halde zâtı nedeniyle mahalle muhtaç olurdu.* Zira istiğna, muhtaçlılığın olmamasıdır, dolayısıyla bu ikisi arasında ara bir durum yoktur. Zorunlu'nun muhtaç olması durumunda Zorunlu'nun muhtaçlığıyla birlikte *mahallin de kadîm olması gerekir.* Bu takdirde iki imkânsızlık birden gerekli olur.

[77] *Yine* Zorunlu bir şeye yerleştiğinde *bu mahal şayet bölünebilir ise Zorunlu'nun bölünmesi, bileşikliği ve parçalarına muhtaç olması gerekir.* Oysa bu yanlıştır. *Aksi halde* yani mahal, cevher-i fert gibi bölünmeyi kabul etmemesi durumunda *Zorunlu, şeylerin* en değersizine yerleştiği için *en değersizi olur. Yine Zorunlu bir cisme yerleşseydi O'nun zâtı* cisme *hulûlü kabul ederdi. Cisimler ise* birbiriyle mütemâsil olan cevher-i fertlerden oluştuğundan *kabul hususunda eşittirler.* Cisimlerin bir kısmına değil de diğer kısmına *tahsis, ancak Fâil-i Muhtâr'ın eseridir. Dolayısıyla O'nun bir tahtakurusu ve çekirdeğe hulûl etmediğini kesinlemek mümkün değildir. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır. Hasım da bunu itiraf etmektedir.*

[78] *Bazen hasma karşı şöyle delil getirilir: O'nun başkasına yerleşmesinin anlamı, mahallin yer kaplamasına bağlı olarak yer kaplamasıdır. Bu durumda da O'nun mekânlı ve yönlü olması gerekir. Halbuki biz bunu çürütmüştük.*

[79] Bu delilin zayıflığını öğrenmiştin. Çünkü hulûl, yer kaplamada tabilikle değil, niteleyici ihtisasla açıklanmaktadır. *Nasıl olur! Bu delil, yüce Allah'ın sıfatlarıyla nakz olmaktadır.* Çünkü O'nun sıfatları zâtıyla kâimdir ama orada herhangi bir yer kaplama söz konusu değildir.

[80] *Uyarı: O'nun zâtı başkasına yerleşmediği gibi sıfatları da başkasına yerleşmez. Çünkü sıfatların intikal etmesi düşünülemez. İntikal yalnızca zâtlara mahsustur. Ayrıca bütün zâtlar da intikal etmezler, sadece cisimler intikal eder. Bil ki bu iki asılda* yani ittihâd/birleşme ve hulûlün/yerleşmenin olmamasında *muhalefet edenler,* üç *gruba ayrılır.*

[81] *Birincisi Hıristiyanlardır.* Onların sözleri karmaşık olduğu ve bu nedenle naklinde görüş ayrılığına düşüldüğünden yazar maksat için yeterli olacak kısmına işaret ederek şöyle dedi: *Onların görüşlerinin bütüncül ifadesi şöyledir: Onlar ya Allah'ın zâtının Mesih'le birleştiğini veya O'nun zâtının Mesih'e yerleştiğini yahut O'nun sıfatının Mesih'e yerleştiğini söylemektedirler. Bütün bunlar ise ya İsa'nın bedeniyle ya da nefsiyle olmuştur.* İşte bunlar altı kısımdır. *Ya da bunların hiçbirini söylemiyorlardır ve bu takdirde ya Allah Mesih'e yaratma* ve var etme *kudreti vermiştir diyorlardır ya da böyle söylemeyip Allah'ın ona mucizeler verdiğini ve tıpkı Hz. İbrahim'i "dost" olarak adlandırması gibi Hz. İsa'yı da teşrif etmek* ve yüceltmek *için onu "oğul" olarak adlandırdığını söylüyorlardır. İşe bunlar toplam sekiz ihtimalden oluşmaktadır ve sonuncusu hariç tamamı yanlıştır. İlk altısı*

بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير وإلا احتاج إليه إي إلى المحل لذاته فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم حينئذٍ مع حاجة الواجب قِدم المحل فيلزم محالاّن معاً.

[٧٧] وأيضاً إذا حلّ في شيء فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركّبه واحتياجه إلى أجزائه وهو باطل وإلا أي وإن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب أحقر الأشياء لحلوله فيه وأيضاً فلو حلّ في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والأجسام متساوية في القبول لتركّبها من الجواهر الأفراد المتماثلة. وإنما التخصيص ببعض الأجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وأنه ضروري البطلان، والخصم معترفٌ به.

[٧٨] وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً وفي جهة، وقد أبطلناه.

[٧٩] وقد عرفت ضعفه لأن الحلول مفسرٌ بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى فإنها قائمةٌ بذاته ولا تحيز هناك.

[٨٠] تنبيه؛ كما لا تحلّ ذاته في غيره لا تحلّ صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً بل الأجسام. واعلم أن المخالف في هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث؛

[٨١] الأولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما بقي بالمقصود فقال: وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه؛ كل ذلك إما ببدنه أي بدن عيسى أو بنفسه فهذه ستة، وإما أن لا يقولوا بشيءٍ من ذلك وحينئذٍ فإما أن يقولوا: أعطاه الله قدرةً على الخلق والإيجاد أو لا، ولكن خصّه الله تعالى بالمعجزات وسمّاه ابناً تشريفاً وإكراماً كما سمى إبراهيم خليلاً فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخيرة فالستة

daha önce açıkladığımız ittihâd/birleşme ve hulûlün/yerleşmenin imkânsızlığından *dolayı yanlıştır. Yedincisi de yanlıştır. Çünkü ilerde açıklayacağımız üzere* varlıkta *Allah'tan başka müessir yoktur.* Bu özet bir sözdü. *Onların görüşlerinin ayrıntısını kitabın sonunda zikredeceğiz.* Yazar kitabın sonunda bütün dinlere ve mezheplere özetle işaret etme kararındaydı ama kitabı bitirdikten sonra bıktırma korkusuyla İslâm fırkalarını açıklamakla yetinmenin daha uygun olduğunu düşündü.

[82] *İkinci grup* aşırı *şiî gruplardan Nusayrîler ile İshâkîlerdir. Onlar şöyle demiştir: Ruhânî olanın cisimsel olanla zuhûr edeceği inkar edilemez. Bunun kötülük tarafındaki örneği şeytanlardır.* Çünkü şeytan çoğunlukla insan kılığına girer ki ona kötülüğü öğretsin ve onun diliyle konuşsun. *İyilik tarafındaki örneği ise meleklerdir.* Kuşkusuz Cebrâil Dıhyetü'l-Kelbî ve bedevî sûretinde zuhur etmiştir. *O halde yüce Allah'ın da bazı kâmillerin sûretinde zuhûr etmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Yaratılmışlar içinde bu zuhûra en layık olan da yaratıkların en şereflileri ve en mükemmelleridir. İşte bu da pak nesildir. Bunlar ise* o nesilden olan *imamlardan tam ilim ve tam kudretin kendisinde zuhûr ettiği kimselerdir. Onlar imamlarına ilâhlar demekten çekinmemişlerdir.* Bu, açık bir sapkınlıktır.

[83] *Üçüncü grup bir kısım mutasavvıflardır. Onların sözleri hulûl ve ittihâd arasında gidip gelmektedir. Sözlerinin zaptı ise Hıristiyanların sözü hakkında söylediklerimizdir.* Yüce Allah'ın velilerine keramet olarak bir kısım harikulade durumlar bahşettiği şıkkının dışındaki görüşlerin hepsi yanlıştır. Varlıkçı/vücûdî sûfilerden *birini gördüm, bunu inkar ediyor ve şöyle diyordu:* "Ne hulûl ne de ittihâd vardır *çünkü bunların tamamı başkalığı ima etmektedir. Oysa biz başkalık olduğunu söylemiyoruz* aksine varlık yurdunda O'ndan başka yurttaş olmadığını söylüyoruz." *Fakat bu özür, o kesinlemeden daha* çirkin ve yanlıştır. Çünkü aklı başında ve en ufak temyize sahip hiç kimsenin söylemeye cesaret edemeyeceği o karıştırmayı doğurur.

Altıncı Maksat: Yüce Zorunlu'nun Zâtında Herhangi Bir Hâdis Bulunması İmkansızdır

[84] Delillendirmeye başlamadan *önce tartışma mahallinin ayıklanması gerekir ki* iki taraftan gelen *olumsuzlama ve olumlama aynı şeye gelsin. Bu amaçla deriz ki hâdis, yokluktan sonra var olandır. Varlığı bulunmayan ve yenilenen, kendisine "yenilenen" denen ama "hâdis" denmeyen şeye gelince bu üç kısma ayrılır.*

الأولى باطلة لما بيّنا من امتناع الاتحاد والحلول، والسابع باطل لما سنبيّنه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وهذا كلامٌ إجمالي. وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارةً خفيفة لكنه بعد إتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية أولى خوفاً من الإملال.

[٨٢] الطائفة الثانية النصيرية والإسحاقية من غلاة الشيعة قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة إنسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه، وفي طرف الخير كالملائكة فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي فلا يمتنع حينئذٍ أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولي الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة من تلك العشيرة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الألهة على أئمتهم وهذه ضلالةٌ بيّنة.

[٨٣] الطائفة الثالثة بعض المتصوفين وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد، والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى أنه تعالى خصّ أولياءه بخوارق عادات كرامةً لهم، ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول: لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول: ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر أشد قبحاً وبطلاناً من ذلك الجزم إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز.

المقصد السادس في أنه تعالى يمنع أن يقوم بذاته حادث ولا بعد أولاً

[٨٤] أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات من الجانبين على شيءٍ واحد فنقول: الحادث هو الموجود بعد العدم وأما ما لا وجود له وتجدد، ويقال له: متجدد، ولا يقال له حادث فثلاثة أقسام؛

[85] *Birincisi hallerdir.* Mu'tezile'den *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den başka hiç kimse hallerin* yüce Allah'ın zâtında *yenilenmesini mümkün görmemiştir. Ebü'l-Hüseyin ise şöyle demiştir: Allah'ın âlim olması, bilinenlerin yenilenmesiyle yenilenir.* Âmidî *Ebkâru'l-Efkâr*'da böyle demiştir. İmâm Râzî ise *Nihâyetü'l-Ukûl*'da şöyle demiştir: "Mu'tezile idrak eden olma, işiten olma, gören olma, isteyen olma ve istemeyen olma gibi hallerin yenilenmesinin mümkün olup olmadığında ihtilaf etti. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yüce Allah'ın zâtında bilen olmanın yenileneceğini kabul etti."

[86] *İkincisi izâfetler* yani nispetlerdir. Akıl sahiplerinin *görüş birliğiyle bunların yenilenmesi mümkündür.* Öyle ki yüce Allah'ın kendisiyle birlikte âlem yokken var olduğu, sonra da âlemle birlikte var olduğu söylenildi.

[87] *Üçüncüsü: Olumsuzlamalardır. Yüce Allah'ın nitelenmesi imkânsız olan şeylere nispet edilenlerin yenilenmesi mümkün değildir.* Mesela "O, ne cisimdir ne cevherdir ne de arazdır" sözümüzdekiler yenilenmesi imkânsız olumsuzlamalardır. *Aksi halde mümkündür.* Zira yüce Allah her hâdisle birlikte vardır ve hâdis yok olduğunda söz konusu birliktelik de zail olur. Dolayısıyla O'nda daha önce bulunmayan bir olumsuzlama sıfatı yenilenmiş demektir.

[88] *Bu* anlattığımızı *öğrendiysen yüce Allah'ın hâdislere* yani daha önce yokken sonradan var olan şeylere *mahal olup olmadığında ihtilaf edilmiştir.* Din mensupları ve başkalarından akıl sahiplerinin *çoğunluğu bunu reddetmiştir. Mecûsîler şöyle demiştir:* Kemâl sıfatlarından olan *her hâdis O'nunla kâimdir* yani hâdis kemâl sıfatları, O'nunla mutlak olarak kâim olabilir. *Kerrâmiyye şöyle demiştir:* Hâdisin O'nunla kâim olması mümkündür ama bu bütün hâdisler için geçerli değildir, *yalnızca* yüce Yaratıcı'nın mahlukâtı *var etmek için ihtiyaç duyacağı her hâdis O'nunla kâim olur.* Sonra bu hâdisin ne olduğunda ihtilaf etmişlerdir. *Onun irade olduğu söylenmiştir. Onun "ol"* sözü *olduğu söylenmiştir.* Buna göre "ol" sözünün veya iradenin yüce Allah'ın zâtında yaratılması kadîm kudrete dayanırken kalan mahlûkâtın yaratılması görüşlerden birine göre iradeye, diğerine göre "ol" sözüne dayanmaktadır. *Onlar Allah'ın zâtıyla kâim olan hâdise hâdis adının verilmesinde ve O'nun zâtıyla kâim olmayan hâdislere ise* hâdis değil de *muhdes adının verilmesinde görüş birliğine varmışlar ve bu iki hâdis grubunu ayırmışlardır. Bizim* bu iddianın ispatı için *üç delilimiz vardır.*

[٨٥] الأول؛ الأحوال ولم يجوّز تجددها في ذاته تعالى إلا أبو الحسين من المعتزلة فإنه قال: تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار، وقال الإمام الرازي في نهاية العقول: اختلفت المعتزلة في تجويز الأحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية، وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى.

[٨٦] الثاني؛ الإضافات أي النسب ويجوز تجددها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال: إنه تعالى موجودٌ مع العالم بعد أن لم يكن معه.

[٨٧] الثالث؛ السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف البارئ تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا: إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فإن هذه سلوبٌ يمتنع تجددها وإلا جاز فإنه تعالى موجودٌ مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن.

[٨٨] إذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث أي الأمور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم، وقال المجوس: كل حادث هو من صفات الكمال قائم به أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً، و قال الكرامية: يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً بل كل حادث يحتاج البارئ تعالى إليه في الإيجاد أي في إيجاده للخلق، ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل: هو الإرادة، وقيل: هو قوله: ﴿كُن﴾ فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستندٌ إلى القدرة القديمة، وأما خلق باقي المخلوقات فمستندٌ إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين، واتفقوا على أنه أي الحادث القائم بذاته يسمى حادثاً وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثاً لا حادثاً فرقاً بينهما. لنا في إثبات هذا المدّعى وجوه ثلاثة؛

[89] *Birincisi: Eğer hâdis* Allah'ın zâtıyla *kâim olabilseydi onun ezelî olması da mümkün olurdu. Oysa bu gerek yanlıştır. İki öncül arasındaki gereklilik ilişkisinin sebebi şudur: Kabiliyet, zâtın gereklerindendir. Aksi halde zâtî imkânsızlık, zâtî imkâna dönüşürdü.* Çünkü kabiliyet, ayrılmaz bir özellik değil de geçici bir özellik olursa kabiliyetin zâta ilişmesinden önce zâtın, kabul edilen o hâdisi kendinde kabul etmesi imkânsız olur, kâbiliyet ona iliştikten sonra onu kabul etmesi ise mümkün olur. Bu durumda da söz konusu dönüşüm gerekir. Eğer kabiliyetin var olduktan sonra ortadan kalktığı farz edilecek olsaydı zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa geçiş gerekirdi. Bizim buna ihtiyacımız olmadığından ona değinmedik.

[90] *Yine kabiliyet* ezelde zâtta bulunmaması halinde *ona sonradan gelir. Dolayısıyla da* zâta *zait* ve ilişen *bir sıfat olur.* Bu takdirde zâtın bu kabiliyet için bir kabiliyetinin olması gerekir. Şayet kabiliyetin kabiliyeti, zâtın gereği ise sorun yoktur. Aksi halde orada üçüncü bir kabiliyet var demektir *ve* iki sınır arasında kuşatılan kabiliyetlerde *teselsül gerekir.* Oysa bu imkânsızdır. Kabiliyet *zâtın gereklerinden olduğuna göre onun zâttan ayrılması imkânsızdır ve dolayısıyla zât varlığını sürdürdüğü sürece o da varlığını sürdürür. Zât ezelîdir. O halde kabiliyet de ezelîdir. Bu* kabiliyetin ezeliliği *zâtın hâdisle ezelde nitelenebilmesini gerektirir. Çünkü kabiliyetin anlamı, kabul edilen şeyle nitelenmenin mümkün olmasından ibarettir. Gereğin yanlış olmasının nedeni ise şudur: Kabiliyet bir kabul eden ile bir kabul edileni gerektiren bir nispettir. Onun ezelde mümkün oluşu ise iki tarafın da ezelde mümkün olmasını gerektirir. Dolayısıyla hâdisin ezelde var olabilmesi gerekir. Oysa bu bir çelişkidir.*

[91] *İkincisi: Yüce Allah'ın sıfatları, kemal sıfatlarıdır. Dolayısıyla O'nun bu sıfatlardan yoksun kalması eksikliktir.* Oysa O'nun eksik olması görüş birliğiyle imkânsızdır. Şu halde O'nun hiçbir sıfatı hâdis olamaz, aksi halde hudûsa gelmeden önce o sıfattan yoksun olurdu.

[92] *Üçüncüsü: Yüce Allah başkasından etkilenmez.* Eğer bir hâdis O'nunla kâim olsaydı O'nun zâtı bu başkasından etkilenir ve onunla başkalaşırdı.

[93] *Birinci delile şöyle cevap verilebilir:* Sizin kabiliyetin zâta gerekliliği hakkında söylediklerinizin *gereği,* hâdisin varlığına ait *imkânın ezelîliğidir.*

[٨٩] الأول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز أزلاً واللازم باطل، أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي فإن القابلية إذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب، ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، ولما لم يكن لنا حاجة إلى هذا لم نتعرض له.

[٩٠] وأيضاً فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلاً طارئةً على الذات فتكون صفةً زائدة عليها عارضةً لها وحينئذٍ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال، وإذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات أزلية فكذا القابلية، وهي أي أزلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به أي بالحادث أزلاً إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به أي بالمقبول، وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبةٌ تقتضي قابلاً ومقبولاً وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً؛ هذا خلف.

[٩١] الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوّه عنها نقص والنقص عليه محالٌ إجماعاً فلا يكون شيء من صفاته حادثاً وإلا كان خالياً عنه قبل حدوثه.

[٩٢] الثالث منها أنه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرةً عن الغير متغيرةً به.

[٩٣] ويمكن الجواب عن الوجه الأول بأن اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو أزلية الصحة أي أزلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم

Bu gerek ise imkânsız değildir. Çünkü hâdisinin varlığının imkânı hiç şüphesiz ezelîdir. *İmkansız olan,* hâdisin varlığının *ezelîliğinin imkânıdır.* Oysa bu gerekmemektedir. Çünkü imkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânından başka bir şey olup onu gerektirmez. Nitekim daha önce geçtiği üzere gündelik hâdislerde durum böyledir. *Biri nerede, diğer nerede!* Yine sizin söylediğiniz nakz edilir. *Çünkü* söyledikleriniz *gerekli* ve doğru *olsaydı* onun benzeri *âlemin varlığı ve var edilmesinde de gerekirdi.* Buna göre yüce Allah ezelde âlemi var edebilmekle nitelenmiştir. Bu durumda âlemin ezelde varlığı kesinlikle mümkün olur ve dolayısıyla da âlemin ezelî oluşu mümkün olur. Oysa bu imkânsızdır. Şu halde ezelî kabileyetten hâdisin ezelî oluşunun imkânı gerekseydi ezelî fâillikten de âlemin ezelî oluşunun imkânı gerekirdi.

[94] *"Kabiliyet zâtî* ve zâtın gereği olan bir sıfattır. Dolayısıyla *fâilliğin değil* kabul edilenin ezelîliği gerekir. Çünkü fâillik zâtın gereği olan bir sıfat değildir, bu sebeple yapılan şeyin ezelîliğinin imkânı gerekmez." *denemez, çünkü biz şöyle diyoruz:* Fiille meydana gelen fâillik hakkında değil, *fiil* ve tesir *kabiliyeti hakkında konuşuyoruz.* Kuşkusuz bu, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ezelîdir. Dolayısıyla yapılanın ezelî olmasının imkânı gerekir.

[95] *İkinci delile şöyle* denilerek *cevap verilebilir: Niçin orada* sonsuza dek *birbirine eklenen, bekaları* ve bir arada bulunmaları *mümkün olmayan ve* tıpkı filozoflara göre feleğin hareketlerinde olduğu gibi *her bir eklenenin öncekiyle şartlandığı* sonsuz *kemal sıfatlarının bulunması mümkün olmasın!* Bu takdirde *kendisi için mümkün olan kemalden ancak* onun peşinden gelen *diğer bir kemale intikal eder ve* birbirine eklenen o şeyler arasındaki ortak kemalden *yoksun kalması gerekmez. Her birinden yoksun kalmaya gelince bunun nedeni ya bekasının imkânsızlığıdır ya da ondan yoksun kalmadığı takdirde başkasının meydana gelmesinin mümkün olmamasıdır. Biz birinci durumda* beka imkânsız olanlar arasında *benzerinden yoksun kalmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz.* İmkansız olan şey, bekası mümkün olan kemalden yoksun kalmasıdır. İkinci durumda ise sonsuz kemallerin kaybı gerekir. Onlardan her birinin *kaybı ise sonsuz kemallerin kazanımı içindir ki gerçek kemal budur* yoksa o kemallerle birlikte bulunması değildir. Fakat bu tasvir, yazarın kendisinin ilerde işaret edeceği üzere kelâmcıya göre tatbik burhânıyla çelişmektedir.

[96] *Üçüncü delile şöyle cevap verilebilir: Sen, Zorunlu'nun başkasından etkilenmesiyle sıfatın daha önce yokken O'nda meydana gelmesini kastetmişsen zaten tartışılan budur.* Çünkü hâdisin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olmasının

ليس بمحال فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة والمحال هو صحة الأزلية أي صحة أزلية وجود الحادث، وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مرّ تحقيقه فأين أحدهما من الآخر وأيضاً ما ذكرتموه منقوض إذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وإيجاده فإنه تعالى موصوفٌ في الأزل بصحة إيجاد العالم فيصح في الأزل وجوده قطعاً فيصح أن يكون العالم أزلياً وهو محال فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم.

[٩٤] لا يقال: القابلية صفةٌ ذاتية لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول دون الفاعلية فإنها صفة غير لازمة فلا يلزم إمكان أزلية المفعول لأنّا نقول: الكلام في قابلية الفعل والتأثير فإنها أزلية كما أشرنا إليه فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل.

[٩٥] و يمكن الجواب عن الوجه الثاني بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل حينئذٍ عن الكمال الممكن له إلا إلى كمالٍ آخر يعاقبه، ولا يلزم الخلوّ عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة وأما الخلوّ عن كل واحدٍ منها فإما لامتناع بقائه، ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه إنما الممتنع هو الخلو عن كمالٍ يكمن بقاؤه وإما لأنه لو لم يخلُ عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذٍ فقد كمالات غير متناهية فكان فقده أي فقد كل واحدٍ منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات؛ إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير إليه المصنف.

[٩٦] و يمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غير حصول الصفة له بعد أن لم يكن فهو أول المسألة إذ لا معن لقيام الحادث بذاته

bundan başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla senin "o, başkasından etkilenmez" sözün, iddianın ta kendisidir. Bu durumda matlubun müsâderesi olmaktadır. *Eğer bu* hâdis *sıfat, O'nun zâtında kendisinden başka bir fâil nedeniyle meydana gelir demek istiyorsan* hâdis sıfatın O'nunla kâim olmasının bunu gerektirdiğini *men ederiz. Zira* hâdis sıfatın O'nun zâtında meydana gelmesi *O'nun zâtının gereği olabilir. Bu ise ya zikrettiğimiz sıralanma* ve birbiri ardına eklenmeden *dolayı zorunlu kılma yoluyla olur. Ya da ihtiyâr yoluyla olur. Bu durumda diğer muhdesleri* kendi vakitlerinde *var ettiği gibi o hâdisi de zâtında var eder.*

[97] *Bazen şöyle denir: Eğer hâdis O'nun zâtıyla kâim olsaydı O, hâdisten ve zıddından yoksun kalmazdı. Hâdisin zıddı da hâdistir. Hâdislerden yoksun kalmayan ise hâdistir. Bu* istidlâl, *dört öncüle dayanmaktadır. Birinci öncül: Her hâdis sıfatın bir zıddı vardır. İkinci öncül: Hâdisin zıddı hâdistir. Üçüncü öncül: Zât şeyden ve onun zıddından yoksun kalmaz. Dördüncü öncül: Hâdislerden yoksun kalmayan hâdistir.* Bu öncüllerin *ilk üçü sorunludur.* Zira doğru olduklarının herhangi bir delili yoktur. Dolayısıyla bunlarla istidlâl yapmak doğru değildir. *Dördüncü öncül doğru olduğu takdirde ikinci delil de doğru olmakta* ve ikinci delile yöneltilen sıfatların birbirine eklenmesi eleştirisi giderilmektedir.

[98] *Hasım da* üç *delil getirmiştir. Birinci delil: Allah'ın konuşan, işiten ve gören olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Oysa* bu durumlar *hitap edilenin, işitilenin ve görülenin varlığı olmaksızın düşünülemez. Bunlar ise hâdistir.* O halde yüce Allah'ın zâtıyla kâim olan bu sıfatların hâdis olması gerekir.

[99] *Biz deriz ki* hâdis olan, zikredilen sıfatların *taallukudur. Bu taalluk* izafetlerden *bir izafettir.* Dolayısıyla onun yenilenmesi ve başkalaşması mümkündür. Çünkü bize göre söz, nefsî ve kadîm bir anlamdır. Bu mana, O'nun zâtıyla kâim olup muhatabın varlığına dayanmaz, aksine onun taalluku muhatabın varlığına dayanır. İşitme, görme, isteme ve istememe de böyledir.

[100] *İkinci delil: O'nunla kâim olmayı mümkün kılan şey, ya bir sıfat olmasıdır ve bu durumda* mümkün kılan bu şey, hâdisi *kuşatır ya da kıdem vasfıyla birlikte* bir sıfat olmasıdır. *Kıdem vasfı ise yoklukla öncelenmemiş olmaktır. Bu da bir olumsuzlama olup* mümkün olmaya *etki edenin bir parçası olmaya elverişli değildir.* Şu halde birinci şıkkın doğruluğu ortaya çıkmıştır. Buna göre hâdis sıfatın O'nunla kâim olması mümkündür.

تعالى سوى هذا فيكون قولك: إنه لا يتأثر عن غيره عين مدّعاك فيكون مصادرة على المطلوب، وإن أردت أن هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعلٍ غيره فممنوع أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز أن يكون حصوله في ذاته مقتضي لذاته إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب والتلاحق وإما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات في أوبات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته.

[٩٧] وربما يقال: لو قام الحادث بذاته لم يخلُ عنه وعن ضده وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهذا الاستدلال يبتنى على أربع مقدمات؛ الأولى أن لكل صفة حادثة ضدّاً، الثانية الحادث، الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده، الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. والثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة إذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها، والرابعة إذا تمت تمّ الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات.

[٩٨] احتج الخصم بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول الاتفاق على أنه متكلمٌ سميعٌ بصير ولا تتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى.

[٩٩] قلنا: الحادث تعلقه أي تعلق ما ذكر من الصفات وأنه أي ذلك التعلق إضافة من الإضافات فيجوز تجددها وتغيرها إذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة.

[١٠٠] الثاني؛ المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وأنه سلبٌ لا يصلح جزءاً للمؤثر في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به.

[101] *Biz deriz ki* O'nunla kâim olmayı *mümkün kılan şey, kadîm sıfatın hakikatidir. Bu hakikat ise hâdis sıfatın hakikatinden özü gereği farklıdır.* Dolayısıyla mümkün olmanın ortaklığı gerekmez.

[102] *Üçüncü delil: Yüce Allah, daha önce değilken âlemin yaratıcısı haline gelmiştir, daha önce âlemin var olacağını bilen iken âlemin var olduğunu bilen haline gelmiştir.* Şu halde ondan yaratan olma sıfatı ile bilgi sıfatı hudûsa gelmiş demektir.

[103] *Biz deriz ki başkalaşma, izafetlerdedir.* Buna göre bilgi, gerçek bir sıfat olup onun bilinenle bir ilişkisi vardır. Bu ilişki, bilinenin başkalaşmasına bağlı olarak başkalaşır. Yaratan olmak da izafî veya hakiki sıfatlardandır. Değişen şey, onun kendisi değil, yaratılanla ilişkisidir.

[104] *Kerrâmiyye şöyle demiştir: Akıl sahiplerinin çoğu her ne kadar dilleriyle inkar etseler de* hâdis sıfatın yüce Allah'ın zâtıyla kâim olması *hususunda bizimle hemfikirdir. Zira Cübbâiyye irade/isteme ve kerâhetin/isteme-menin mahalli bulunmayan hâdisler olduğunu fakat isteyen ve istemeyen olmanın O'nun zâtında hûdûsa geldiğini, işiten ve gören olmanın da aynı şekilde işitilen ve görülenin hudûsuyla hudûsa geldiğini söylemiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yenilenen bilgiler nispet etmiştir. Eş'arîlik, neshi kabul etmiştir. Nesh ya* O'nun zâtıyla kâim olan *hükmün kaldırılması ya da hükmün sona ermesidir. Her ikisi de varlıktan sonra yokluktur.* Dolayısıyla da hâdistirler. *Filozoflar ise* yüce Allah'ın zâtına daha önce geçtiği üzere yenilenen *beraberlik ve öncelik ilişmesine rağmen izafetleri kabul etmişlerdir* yani izafetlerin dışta var olduğunu söylemişlerdir. Böylece filozoflar da hâdislerin O'nunla kâim olduğu görüşüne varmışlardır.

[105] *Cevap, başkalaşım daha önce tartışma mahallinin tahrîrinde geçtiği gibi izafetlerdedir.* İzafetlerde başkalaşma da mümkündür. Buna göre Eş'arîlerin kastı, hükmün ona taallukunun biteceği veya kalkacağıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Cübbâiyye'nin kastı ise bilginin, isteyen olmanın ve istemeyen olmanın taallukunun yenileceğidir. Yahut şöyle deriz: Onlar, farkına vardığın üzere, yüce Allah'ın zâtında hallerin yenileneceği görüşüne varmışlardır. *Filozoflar her izafetin var olduğunu söylemiyorlar. Dolayısıyla onlara* beraberlik, öncelik ve benzerleriyle *ilzam yöneltilemez.* Hiç kuşkusuz bunlar dışta varlığı bulunmayan izafetlerdir.

[١٠١] قلنا: المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة.

[١٠٢] الثالث أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لما يكن و صار عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد فقد حدثت فيه صفة الخالقية وصفة العلم.

[١٠٣] قلنا: التغير في الإضافات فإن العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، والخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها.

[١٠٤] قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وإن أنكروه باللسان فإن الجبائية قالوا بإرادةٍ وكراهةٍ حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر، وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة والأشعرية يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم القائم بذاته وانتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين، والفلاسفة أثبتوا الإضافات أي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مرّ فقد ذهبوا أيضاً إلى قيام الحوادث به.

[١٠٥] والجواب أن التغير في الإضافات وهو جائز كما تقدم في تقرير محل النزاع فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول: هؤلاء ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الإلزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فإنها إضافات لا وجود لها.

[106] Hasmın tutunduğu şeyin çürütülmesinde faydalanılacak bir kurala yönelik *uyarı: Sıfatlar* üç kısma ayrılır. *Birincisi, karalık, aklık*, varlık ve hayat *gibi saf gerçek olanlar. İkincisi, bilgi ve kudret gibi izafet sahibi* gerçek *olanlar. Üçüncüsü ise beraberlik ve öncelik gibi saf izafî olanlar.* Olumsuz sıfatlar da bu üçüncü gruba girer. *Yüce Allah'ın zâtına nispetle bu kısımlardan birincisinde mutlak olarak değişim olamaz. Üçüncü kısımda mutlak olarak değişim olabilir. İkinci kısmın ise kendisinde değişim olmaz ama taallukunda değişim olabilir.*

Yedinci Maksat: [Yüce Allah Herhangi Bir Duyulur Arazla Nitelenmez]

[107] *Akıl sahipleri yüce Allah'ın* dış veya iç duyularla *duyumsanan herhangi bir arazla nitelenmeyeceği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Bu arazlar* mutlak olarak *tat, renk, koku ve acıdır. Yine duyusal hazlar* ile kin, hüzün, korku vb. nefsanî nitelikler *de böyledir.* Çünkü bütün bunlar zâtî zorunluluğa aykırı bileşikliği gerektiren mizaca tabidirler. *Aklî hazza gelince din mensupları bunları reddetmiş, filozoflar ise kabul etmiş ve şöyle demişlerdir: Haz, uyumlunun idrakidir. Her kim ki kendi zâtında bir yetkinliği idrak ederse ondan haz alır. Bu zorunludur* ve vicdan buna tanıklık eder. *Sonra yüce Allah'ın yetkinliği yetkinliklerin en yücesi ve O'nun idraki idraklerin en güçlüsüdür. Dolayısıyla da O'nun hazzı da hazların en güçlüsü olmak zorundadır.* Bundan dolayı filozoflar demiştir ki mutluluk verici şeylerin en üstünü, yüce zâtıyla İlk İlke'dir.

[108] *Cevap: Biz, daha önce geçtiği üzere, hazzın idrakin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz. İdrak hazzın sebebi olduğuna göre O'nun zâtı hazzı kabul etmeyebilir. Sebebin varlığı, kâbilin varlığı olmadan* sonucun var olması için *yeterli değildir.* O'nun zâtının hazzı kabul ettiğini *teslim etsek bile niçin "bizim idrakimiz O'nun idrakiyle hakikatte benzerdir,* öyle ki O'nun idraki de bizim idrakimiz gibi hazza sebep olur" *dediniz.* Eğer bu üçüncü soru, ikincinin önüne alınsaydı onun daha değerli bir gerekçesi olurdu. Nitekim bu, selim fıtrat sahibi bir kimseye kapalı değildir.

[١٠٦] تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة أقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة و حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة وإضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، و أما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه.

المقصد السابع

[١٠٧] اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيءٍ من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة، قالوا: اللذة إدراك الملائم فمن أدرك كمالاً في ذاته التذّ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم أن كماله تعالى أجلّ الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى.

[١٠٨] والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مرّ وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل، وإن سلم قبول ذاته لها فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه بالحقيقة حتى يكون هو أيضاً سبباً للذة كإدراكنا، ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة.

Üçüncü Mersad: Yüce Allah'ın Birliği

[109] Yazar, Allah'ın birliği meselesini önemine binaen diğer tenzihlerden ayrı inceledi. *Bu mersad tek bir maksattan oluşmaktadır. Bu maksat şudur: İki ilâhın varlığı imkânsızdır.*

[110] *Filozoflar bu hususta şöyle demiştir: Her ikisi de zâtı gereği zorunlu olan iki mevcudun varlığı imkânsızdır. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi: Eğer iki zorunlu olsaydı -ki daha önce geçtiği üzere zorunluluk, mahiyetin aynıdır- bunlar birbirinden bir taayyünle ayrışırlardı. Zira* mahiyetin tamamında ortak olan *iki şeyin* bu ortaklardan her birinin hüviyetine giren *taayyünle ayrışmaksızın var olmaları imkânsızdır. Bu durumda o ikisinin* hüviyetinin ortak mahiyet ile ayrıştırıcı taayyünden *birleşik olması gerekir. Halbuki bu imkânsızdır.* Zira bunlardan hiçbirinin zorunlu olmaması gerekir. Bu ise varsayılanın tersidir.

[111] *Bu gerekçe, zorunluluğun vucudî olduğuna dayanmaktadır.* Çünkü bu takdirde zorunluluk mahiyetin ta kendisi olmaktadır. *Eğer onlar bunun doğruluğunu ortaya koyarsa* bu yüce meseledeki *istidlâlleri tamamlanır*, varmak istedikleri sonuca ulaşırlar *ve ne zorunluluğun -sübut bulduğu varsayıldığında- mahiyetin kendisi olması men edilebilir ne de* bu takdirde bileşimin gerekmemesi için *taayyünün sübûtî bir durum olduğu men edilebilir.* Bu ikisini men etmek mümkün olmamıştır *zira daha önce bu iki* öncülün açıklaması ve ispatını *tamamlamıştık.*

[112] *İkincisi:* Zorunlunun mahiyetinin ta kendisi olan *zorunluluk,* kendisine eklenen *taayyünü gerektirir.* Bu takdirde zorunlunun *birden çok olması imkânsızdır. Birincinin* yani zorunluluğun taayyünü gerektirmesinin *nedeni şudur: Eğer böyle olmasaydı ya taayyün, zorunluluğu gerektirir ve bu durumda* ma'lûlün illetinden sonra gelmesi zaruretinden dolayı zorunluluğun taayyünden *sonra gelmesi icap eder ve kısırdöngü ortaya çıkar.* Zira zâtın aynı olan zâtî zorunluluğun kendisi dışındakinden önce ve onun illeti olması gerekir. *Ya da* bu ikisinden hiçbiri diğerini *gerektirmez.* Bu takdirde *ikisi ayrılabilir demektir.* Çünkü orada her ikisini de gerektiren ve bu ikisinin birbirini gerektirmesine neden olan üçüncü bir şeyin bulunması

المرصد الثالث في توحيده تعالى

[١٠٩] أفرده عن سائر التنزيهات اهتماماً بشأنه وهو مقصدٌ واحد وهو أنه يمتنع وجود إلهين.

[١١٠] أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحدٍ منهما واجبٌ لذاته وذلك لوجهين؛ الأول لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركّبهما أي تركّب هوية كلٍّ منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وأنه محال إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً، والمقدّر خلافه.

[١١١] وهو أي هذا الوجه مبنيٌّ على أن الوجوب وجودي إذ حينئذٍ يكون نفس الماهية فإن صح لهم ذلك تمّ الدست وهو فارسيٌّ معرّب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أي تمّ استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و لا منع كون التعين أمراً ثبوتياً كيلا يلزم التركيب حينئذٍ وإنما لم يمكن منعهما إذ قد فرغنا عنهما أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم.

[١١٢] الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذٍ في الواجب؛ أما الأول وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين فإذ لولاه فإما أن يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدماً على ما عداه علة له أو لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذٍ الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضياً لهما معاً حتى

imkânsızdır. *Bu durumda taayyünsüz zorunluluk mümkün olur ki bu, imkânsızdır.* Zira taayyünsüz bir şeyin var olması imkânsızdır. *Yine zorunluluk olmaksızın taayyün mümkün olur, dolayısıyla da* var olan o taayyün, *zâtı gereği zorunlu olmaz.* Çünkü zorunluluk olmadan zorunlunun olması imkânsızdır. *Bu istidlâl de zorunluluğun sübûtî oluşuna dayalıdır.* Zira zorunluluğun mahiyetin kendisi oluşu, sübûtî olduğunda tahakkuk eder. *İkinciye* yani zorunluluğun taayyünü gerektirmesi halinde zorunlunun birden çok olmasının imkânsız olduğuna *gelince bunun nedeni daha önce öğrendiğin şu şeydir: Kendi taayyününü gerektiren mahiyet türü,* bir *fertle sınırlıdır.* Bundan dolayı yazar ona değinmemiştir.

[113] *Kelâmcılar ise şöyle demişlerdir: İlahlık şartlarını haiz iki ilâhın varlığı imkânsızdır. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi: Eğer* yetkin derece *kâdir iki ilâh var olsaydı makdûrların bunlara nispeti eşit olurdu. Çünkü kudreti gerektiren, bunların zâtları iken makdûrluğu gerektiren imkândır.* Zira zorunluluk ve imkânsızlık, makdûr olmayı engeller. *Dolayısıyla* her makdûr ile o iki ilâh arasındaki *nispet eşitlenir. Bu durumda şu belirli makdûrun gerçekleşmesi ya iki ilâhla olur ya ikisinden biriyle olur. Her ikisiyle olması şıkkı geçersizdir. Çünkü daha önce açıkladığımız üzere bir makdûrun iki kâdir tarafından gerçekleştirilmesi imkânsızdır. İkisinden biriyle olması durumunda da müreccihsiz tercih gerekir.* Şu halde birden fazla ilâh olsaydı hiçbir mümkün gerçekleşmezdi. Zira bu, şu iki imkânsızdan birini gerektirir: Ya bir makdûrun iki kâdir arasında gerçekleşmesi ya da müreccihsiz tercih.

[114] *İkincisi: İki ilâhtan biri bir şeyi istediğinde diğerinin zıddını istemesi ya mümkün ya da imkânsızdır. Oysa her ikisi de imkânsızdır. Birincinin imkânsızlığının nedeni şudur: Biz ilk ilâhın isteğinin gerçekleştiğini varsayarız. Çünkü mümkün, gerçekleştiği varsayıldığında herhangi bir imkânsızlığın gerekmediği şeydir. Bu durumda ya her iki ilâhın isteği de gerçekleşir ki bu, iki zıddın bir araya gelmesini gerektirir ya da her ikisi de gerçekleşmez ki bu, iki zıddın aynı anda kalkmasını gerektirir ve bu takdirde* istekleri meydana gelmediğinden *iki ilâhın aciz oluşu gerekir.* Yine iki zıddın bir araya gelmesi gerekir. Zira her birinin isteğinin gerçekleşmesini engelleyen şey, diğerinin istediğidir, ona kâdir olması değil. Her birinin isteği imkânsız olduğuna göre her ikisinin de isteği meydana gelmiş demektir ki bu imkânsızdır. Oysa bu bir çelişkidir.

[115] *Yine* söylediğimiz, *tıpkı bir cismin hareketi ve sükûnu gibi ikisi birden ortadan kalkmayan iki zıt hakkında varsayıldığında imkânsızlık gerekir.* Bu imkânsızlık, iki zıddın beraberce ortadan kalkmasıdır. *İkisinden yalnızca birinin gerçekleşmesine gelince isteği gerçekleşmeyen ilâh* yetkin bir *kâdir olamaz* dolayısıyla da bir ilâh olamaz. *İkinciye* yani diğer ilâhın onun zıddını istemesinin imkânsız oluşuna gelince *bunun nedeni şudur:* Diğerinin iradesinin taalluk etmesinin imkânsız olduğu *o şeye zâtı nedeniyle*

يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين، و يجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجباً لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتياً ليتحقق كونه نفس الماهية، وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخصٍ واحد ولذلك لم يتعرض له.

[١١٣] وأما المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين؛ الأول لو وجد إلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فإذاً يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بيّنا من امتناع مقدور بين قادرين، وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح.

[١١٤] الثاني من الوجهين إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال؛ أما الأول فلأنّا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم؛ أما وقوعها معاً فيلزم اجتماع الضدين وأما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كلٍّ منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً؛ هذا خلف.

[١١٥] وأيضاً فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معاً وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً كاملاً فلا يكون إلهاً، وأما الثاني وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده فلأن ذلك الشيء الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة

iki ilâhtan her birinin kudret ve iradesinin taalluku mümkündür. Onun kudret ve iradesinin *taalluk etmesinin imkânsız olduğu şeye gelince onu engelleyen şey, diğerinin kudret* ve *iradesinin taalluk etmesidir. O takdirde bu ilâh aciz olacak* ve dolayısıyla da ilâh olamayacaktır. *Oysa bu bir çelişkidir.* Çünkü bu, varsayılanın tersidir. Daha önce Allah'ın birliğinin naklî delillerle de ispat edilebileceği, zira bu delillerin doğruluğunun tevhide dayanmadığı da anlatılmıştı.

[116] *Bil ki bu hususta düalistlerin dışında görüş ayrılığı yoktur.* Putperestler, düalistler gibi düşünmez. Zira onlar her ikisi de zorunlu varlığa sahip iki ilâhın var olduğunu söylemezler. Her ne kadar putlara ilâhlar deseler de onları ilâhlık sıfatlarıyla nitelemezler, aksine putların peygamberlerin, zahitlerin, meleklerin veya yıldızların heykelleri olduğunu söylerler ve bunlar vasıtasıyla gerçek ilâha ulaşmak için ibadet ederek bunları tazim ederler. Oysa düalistler *demişlerdir ki biz âlemde pek çok iyilik ve pek çok kötülük görüyoruz. Oysa bir şey, zorunlu olarak hem iyi hem kötü olamaz. Şu halde* iyilik ve kötülükten *her birinin* müstakil *bir fâili vardır.* Düalistlerden Maniheistler ile Deysanîler demiştir ki iyiliğin fâili nur, kötülüğün fâili ise karanlıktır. Bu görüşün yanlışlığı açıktır. Çünkü nur ve karanlık araz olduğundan bunların fâil olması cismin kadimliğini ve ilâhın ona muhtaç olmasını gerektirir. Sanki onlar bilinen anlamdan başka bir manayı kastetmişlerdir. Çünkü onlar nurun diri, âlim, kâdir, işiten ve gören olduğunu söylemişlerdir. Düalistlerden Mecûsîler ise iyiliğin fâilinin Yezdan ve kötülüğün fâilinin ise Ehrimen -bununla Şeytan'ı kastedeler- olduğunu söylemişlerdir.

[117] *Cevap onların* pek çok iyiliği ve pek çok kötülüğü var etmesi anlamında *"bir şey hem iyi hem kötü olamaz" sözlerini men etmektir. Fakat onlar dilsel kullanımın da ifşa ettiği gibi iyilikle iyiliği* kötülüğüne *baskın olan ve kötülükle de kötülüğü* iyiliğine *baskın olan demek istemişlerse durum değişir.* Bu takdirde iyilik ve kötülük tek bir fâilde bir araya gelmez. *Fakat bu,* söylenenlerden *çıkan sonuç değildir.* Aksine söylenenlerin gereği, işaret ettiğimiz anlamdır. *Dolayısıyla* gerekmeyen şeyin *iptalini ifade etmez. Sonra* bu men ve vazgeçmenin *ardından onlara şöyle denir: Eğer iyi, kötünün kötülüğünü def etmeye kâdir de def etmiyor ise kendisi de kötüdür; eğer def etmeye kâdir değilse bu durumda* bir kısım mümkünleri yapmaktan *acizdir.* Dolayısıyla ilâh olmaya uygun değildir. O halde sizin söylediğiniz gibi iki ilâh var olamaz. *Onlarla bundan sonuç bakımından daha güzel ve daha ikna edici şekilde konuşulabilir.*

كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا عاجزاً فلا يكون إلهاً؛ هذا خلف لأنه خلاف المقدّر وقد مرّ أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد.

[١١٦] واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية دون الوثنية فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة، وأما الثنوية فإنهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة فلكلٍّ منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة، وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قِدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا: النور حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصير، والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان.

[١١٧] والجواب منع قولهم: الواحد لا يكون خيراً شريراً بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه وبالشرير من يغلب شرّه على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه فلا يفيد إبطاله أي إبطال ما ليس بلازم. ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم: الخير إن قدر على دفع شرّ الشرير ولم يفعله فهو شرير، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً وأكثر إقناعاً.

Dördüncü Mersad: Vücûdî Sıfatlar

Bu mersadda sekiz *maksat vardır.*

Birinci Maksat: Genel Olarak Sıfatların Yüce Allah'a *Nispeti*

[118] Bu maksat belirli bir sıfatın değil de genel olarak sıfatların yüce Allah'a nispeti hakkındadır. *Eş'arîler* ve onları izleyenler *yüce Allah'ın* mevcut, kadîm ve zâtına *zait sıfatları olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir ve bir iradeyle mürîddir. Diğer sıfatlar da böyle* olup Allah bir işitmeyle işiten, görmeyle gören ve hayatla diridir. *Filozoflar ve Şia ise* Allah'ın zâtına zait *sıfatları* olduğunu *reddetmişler* ve şöyle demişlerdir: O, zâtıyla âlim, zâtıyla kâdirdir. Diğer sıfatları da böyledir. *Ancak Şia esmâ-i hüsnânın Alah'a söylenmesi hususunda ihtilaf etmiştir.* Onların bir kısmı isimlerin hiçbirini Allah hakkında kullanmazken bir kısmı Allah'ın bu isimlerden yoksun kalmasını uygun bulmamıştır. *Mu'tezile'nin* sıfatlar hususunda *ayrıntıya girmeyi gerektiren görüşleri vardır ve* sıfat bahislerinden *her bir meselede gelecektir.*

[119] *Eş'arîler* benimsedikleri görüşe *üç delil getirmiştir. Birincisi kadîm Eş'arîlerin dayandığı delildir. Bu, gâibin şâhide kıyasıdır. Buna göre illet, tanım ve şart şahitte ve gaipte değişmez.* Kuşkusuz şeyin şahitte bilen olmasının şartı bilgidir ve dolayısıyla gaipte de böyledir. Burada bir kimsenin bilen olmasının tanımı, "bilginin kendisiyle kâim olduğu kimse" şeklindedir. Dolayısıyla orada da bilenin tanımı böyledir. Türemişin bizden biri hakkında doğruluğu onun aslının sâbitliğidir. Bu, aynı şekilde bizden gaip olandaki şartıdır. Diğer sıfatları da buna kıyasla. *Bu delilin zayıflığı daha önce* birinci mevkıfın son mersadında *anlatılmıştı. Nasıl olur! Hasım* yani Âmidî'nin sözünde geçtiği gibi kıyas yapan kimse *sıfatların gereğinin şahit ve gaipte farklılaştığını kabul* ve itiraf *etmektedir.* Mesela şahitteki kudretin varlık vermesi düşünülemez. Oysa gaipteki kudret böyle değildir. Yine şahitteki iradede özelleşme yoktur ama gaipteki irade böyle değildir. Diğer sıfatlarda da durum böyledir. İkisinden birinde bulunan, diğerinde bulunmadığında kıyas kesinlikle doğru değildir. Dahası bilgi, kudret, irade ve benzerlerinin *şahitte sübûtu men edilir. Aksine şahitte* kesin olarak *sâbit olan şey, bilen, kâdir ve isteyen olma halleridir* yoksa bunların kendisinden türediği şeyler değildir. Bu takdirde kıyas bütünüyle çökmektedir.

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد ثمانية؛

الأول في إثبات الصفات لله تعالى على وجهٍ عام

[١١٨] لا يختص بصفةٍ دون أخرى ذهب الأشاعرة ومن تأسي بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالمٌ بعلم قادرٌ بقدرة مريدٌ بإرادة، وعلى هذا القياس فهو سميعٌ بسمع بصيرٌ ببصر حيٌّ بحياة، وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا: هو عالمٌ بالذات وقادرٌ بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه ومنهم من لم يجوّز خلوّه عنها، والمعتزلة لهم في الصفات تفصيلٌ يأتي في كل مسألة مسألة من مباحثها.

[١١٩] احتج الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً ولا شك أن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحدّ العالم ههنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك وشرط صدق المشتق على واحدٍ منّا ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنّا وقِسْ على ذلك سائر الصفات، وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول كيف والخصم أي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائلٌ ومعترفٌ باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فإذا ما وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً؛ كيف وقد يمنع ثبوتها أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية.

[120] *İkinci* delil: *Allah'ın bilen, diri ve kâdir olmasının anlamı eğer O'nun zâtı olsaydı bunların O'nun zâtına yüklenmesi herhangi bir anlam ifade etmezdi ve bizim* haber kipinde söylediğimiz *"Allah zorunludur*, âlimdir, kâdirdir, diridir vb." *sözümüz, şeyin kendisine yüklenmesi mesabesinde olurdu. Oysa bu doğru değildir.* Çünkü bu sıfatların yüklenmesi, "O'nun zâtı O'nun zâtıdır" sözümüzden farklı olarak doğru bir anlam bildirmektedir. Bu yüklemlerin O'nun kendisi olduğu yanlış olunca ve parça olmalarına kesinlikle yol bulunmayınca zâta zait oldukları açığa çıkmış demektir.

[121] *Ancak bu delil sorunludur. Çünkü o, yalnızca bu mefhumun* yani bilen, kâdir ve benzerlerinin mefhumunun *zât mefhumuna zait olduğunu ifade etmektedir.* Zaten bunda tartışma yoktur. *Fakat bu mefhumun yüklendiği şeyin, zâtın hakikatine zait olmasını ifade etmemektedir. Evet,* vasıf ile zâtın mefhumları *hakikatleriyle* beraberce *tasavvur edilse ve her ikisi birbirine değil de sadece biri diğerine yüklenebilse* yani zât vasfa değil de vasıf zâta yüklenebilse vasfın zâta zaitliğiden ibaret olan *matlup hâsıl olmuş demektir. Fakat nerede* vasfın ve zâtın hakikatine ulaştıran *o* tasavvur!

[122] *Üçüncü delil: Eğer bilgi ve kudret* onların iddia ettiği gibi *zâtın ta kendisi olsaydı bilgi, kudretin ta kendisi olurdu. Bu durumda bilgi ve kudretten tek bir şey anlaşılırdı. Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır.* Zâtın aynı olduğu iddia edilen diğer sıfatlarda da durum böyledir. *Bu delil birinci tarza girmektedir* yani önceki delilin tarzındadır *ve aynı eleştiri geçerlidir.* Yani bu, bilgi ve kudretin mefhumlarının başkalığı ile bunların zâttan başkalığına delalet etmektedir, yoksa bilgi ve kudretin hakikatlerinin hem birbirinden hem zâttan başkalığına değil. Oysa tartışılan şey, birinci değil, ikinci durumdur.

[123] Bu iki delilin kaynağı, şeyin mefhumu ile hakikatini ayırmamaktır. Eğer şöyle dersen: Sıfatla nitelenen şey ve sıfattan her biri diğerinden başkalığına tanıklık edip dururken şeyin sıfatının onun hakikatinin aynısı olduğu nasıl düşünülebilir?! Acaba bu söz, tasdik edilmesi imkânsız olan diğer hayali önermelerde olduğu gibi tasdik edilmesi mümkün olmayan hayali bir sözden başka nedir? Durum böyle olunca bizim onu çürütmek için delil getirmeye ihtiyacımız yoktur.

[١٢٠] الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريق الإخبار: الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا: ذاته ذاته، وإذا بطل كونها نفساً ولا مجال للجزئية قطعاً تعينت الزيادة على الذات.

[١٢١] وفيه نظر فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل. نعم لو تصوّرا أي مفهوما الوصف والذات معاً بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما أي الوصف على الذات دون حمل الآخر أي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن أنّى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما الوجه.

[١٢٢] الثالث؛ لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضاً نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمراً واحداً وأنه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادّعى أنها عين الذات، وهذا الوجه من النمط الأول أي الوجه السابق عليه والإيراد هو الإيراد يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول.

[١٢٣] فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته. فإن قلت: كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدّق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه.

[124] Ben şöyle derim: Onların söylediklerinin anlamı, senin tahayyül ettiğin gibi, orada bir zât, bir de sıfat vardır ve bu ikisi hakikatçe birdirler demek değildir. Aksine onun anlamı şudur: Bir zât ve sıfat üzerine terettüp eden şey, Yüce Allah'ın zâtı üzerine de terettüp eder. Mesela senin zâtın, şeylerin sana inkişafı için yeterli değildir, aksine bu hususta seninle kâim olan bilgi sıfatına ihtiyaç duyar. Halbuki yüce Allah'ın zâtı böyle değildir. O, şeylerin O'na inkişafı ve görünmesi için kendisiyle kâim olan bir sıfata ihtiyaç duymaz, aksine bütün mefhumlar ona zâtından dolayı açılmış durumdadır. Dolayısıyla O'nun zâtı bu açıdan bilginin hakikatidir.

[125] Kudrette de durum böyledir. Zira yüce Allah'ın zâtı bizim zâtlarımızda olduğu gibi kendisine zait bir sıfatla değil, kendiliğinden müessirdir. Bu açıdan O'nun zâtı kudretin hakikatidir. Zât ve sıfatlar bu şekilde hakikat bakımından bir ve itibar ve mefhum bakımından başkadır. Bu görüş derinlemesine incelendiğinde varacağı yer, sıfatların reddi ama onların sonuçları ve meyvelerinin tek başına zâttan meydana gelmesidir.

[126] *Filozoflar şöyle delil getirmiştir: Eğer O'nun* zâtına *zait bir sıfatı olsaydı O,* bu sıfatın *hem fâili hem de kâbili olurdu. Fâili olurdu, çünkü bütün mümkünler O'na dayanırdı.* Kâbili olurdu, çünkü o sıfat, O'nun zâtıyla kâim olurdu. *Oysa daha önce bunun yanlışlığı anlatılmıştı.*

[127] *Cevap: Biz, bunun yanlışlığını kabul etmiyoruz. Daha önce bunun hakkında konuşmuştuk.*

[128] *Mu'tezile* ve Şia *ise üç yoldan delil getirmiştir. Birincisi, daha önce geçen şu açıklamadır: Birden çok kadîm bulunduğunu kabul etmek küfürdür ve Hıristiyanlar bundan dolayı küfre düşmüşlerdir.*

[129] *Cevap* yine *daha önce geçen şu açıklamadır: Küfür, birden çok kadîm zât olduğunu kabul etmektir, yoksa bir* tek *zât ve birden çok* kadîm *sıfat kabul etmek değildir.*

[130] *İkincisi: Allah'ın âlim olmaklığı ve kâdir olmaklığı zorunlu olup başkasına ihtiyaç duymaz.*

[131] *Cevap: Bize* yani halleri reddedenlere göre *âlim olmaklık, ilmin O'nunla kâim olmasından öte bir durum değildir ki âlim olmaklığın zorunlu olduğuna hükmedilsin.* Hâsılı, ilim yüce Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfattır ve orada âlim olmaklık adı verilen başka bir sıfat yoktur ki onun zorunlu olduğuna ve bu nedenle de ilimle talîl edilmeye muhtaç olmadığına hükmedilebilsin. Âlim olmaklık diye bir sıfatın var olduğu *kabul edilse bile onun zorunlu oluşuyla kastedilen, şayet zâtın ondan yoksun kalmasının imkânsızlığı ise bu, onun*

[١٢٤] قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقةً كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذاتٍ وصفةٍ معاً؛ مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفةٍ تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفةٌ عليه لأجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم.

[١٢٥] وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها.

[١٢٦] احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلاً لها أيضاً لقيامها بذاته وقد تقدّم بطلانه.

[١٢٧] والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه.

[١٢٨] واحتج المعتزلة والشيعة بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول ما مرّ من أن إثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى.

[١٢٩] والجواب ما مرّ أيضاً من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذاتٍ واحدة وصفات قدماء.

[١٣٠] الثاني؛ عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير.

[١٣١] والجواب أن العالمية عندنا يعني نفاة الأحوال ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بأنها واجبة والحاصل أن العلم صفةٌ قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجةً معللةً بالعلم، وإن سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلوّ الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى

yine bu anlamda *zorunlu olan başka bir sıfata* yani ilim sıfatına *dayanmasını engellemez. Çünkü bu,* aramızda *tartıştılan meselenin ta kendisidir.* Zira biz onu mümkün görüyoruz siz ise mümkün görmüyorsunuz. *Şayet âlim olmaklığın zâtı nedeniyle zorunlu olduğunu kastetmişseniz bunun yanlışlığı açıktır.* Çünkü sıfat kendinde mevsufuna muhtaçtır ve dolayısıyla onun zâtî zorunlulukla nitelenmesi imkânsızdır.

[132] *Üçüncüsü: O'nun sıfatı, kemal sıfatıdır. Dolayısıyla* O'nunla zâit bir sıfatın kâim olduğu kabul edildiği takdirde *O'nun zâtı nedeniyle eksik olup* o sıfattan ibaret olan *başkasıyla yetkinleşmesi gerekir. Bu ise görüş birliğiyle yanlıştır.*

[133] *Cevap: Eğer O'nun başkasıyla yetkinleşmesinden* zâtı gereği zâtına zait *kemal sıfatının bulunduğunu kastetmişseniz bize göre bu mümkündür ve tam da tartıştılan husustur. Eğer onunla* söylediğimizden *başka bir anlam kastetmişseniz* önce *onu anlatın* ki anlayalım *sonra da* bizim iddiamızın *gereği olduğunu açıklayın.* Cevabın özlü anlatımı şudur: İmkansız olan, O'nun kendisinden başka olan bir kemal sıfatıyla zâtı nedeniyle nitelenmesi değil, başkasından bir kemal sıfatını almasıdır. Oysa bizim görüşümüzün gereği, başkasından kemal sıfatını alması değil öteki şıktır.

[134] Fakat şöyle bir eleştiri gelebilir: Yüce Allah'ın mesela kudret sıfatında tesiri şayet bir kudret ve ihtiyar sayesinde ise iki mahzur ortaya çıkar: O'nun sıfatlarında teselsül ve sıfatların hudûsu. Yok eğer zorunlulukla ise O'nun zâtıyla zorunlu kılan olması gerekir. Bu durumda zorunlu kılma, bir eksiklik olmaz ve dolayısıyla da yüce Allah'ın bir kısım yaptıklarına kıyasla zorunlulukla nitelenmesi mümkün olur. Sıfatları zorunlu kılması yetkinliktir ama başkasını zorunlu kılması eksikliktir iddiası sorunludur.

İkinci Maksat: Yüce Allah'ın Kudreti

Bu maksatta iki bahis vardır.

Birinci Bahis: Allah'ın Kâdir Oluşu

[135] Allah'ın kâdir oluşuyla kastedilen âlemi var etme ve etmemesinin mümkün olması ve bunlardan hiçbirinin O'ndan ayrılması imkânsız olacak şekilde zâtının gereği olmamasıdır. Bütün din mensupları bu görüşe varmışlardır. Filozoflar ise âlemin şimdiki düzeninde var edilmesinin O'nun zâtının gereklerinden olduğunu ve O'ndan ayrı kalmasının imkânsız olduğunu söylemişler,

صفةٍ أخرى واجبة أيضاً بهذا المعنى أعني صفة العالم فإنه نفس المتنازع فيه بيننا إذ نحن نجوّزه وأنتم لا تجوّزونه، وإن أردتم أنها أي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فإن الصفة في حدّ ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي.

[١٣٢] الثالث؛ صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به أن يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطلٌ اتفاقاً.

[١٣٣] والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائزٌ عندنا وهو المتنازع فيه، وإن أردتم به غيره أي غير المعنى الذي ذكرناه فصوّروه أولاً حتى نفهمه ثم بيّنوا لزومه لما ادّعيناه وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا تصافه لذاته بصفة كمال هي غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول.

[١٣٤] لكن يتجه أن يقال: تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرةٍ واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة.

المقصد الثاني في قدرته

وفيه بحثان؛

الأول في أنه تعالى قادر

[١٣٥] أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وإلى هذا ذهب المليون كلهم، وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوّه عنه

söylenilen anlamda kudretin bir eksiklik olduğuna inandıkları onu inkar etmişler ve zorunlu kılmanın tam yetkinlik olduğunu iddia ederek O'na zorunlu kılmayı nispet etmişlerdir. Fakat yüce Allah'ın "dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz" anlamında kâdir olduğu hususunda her iki grup arasında görüş birliği vardır. Lakin filozoflar feyiz ve cömertlikten ibaret olan yapmayı istemenin, tıpkı bilgi ve diğer kemal sıfatlarının O'nun gereği oluşu gibi O'nun zâtının gereği olduğu kanaatine varmışlardır. Bu durumda ikisinin ayrılması imkânsızdır. Dolayısıyla birinci şartlının önbitişenin doğruluğu zorunlu iken ikincinin önbitişeninin doğruluğu imkânsızdır ve yüce Yaratıcı hakkında her iki şartlı da doğrudur.

[136] Yazar Allah'ın kâdir oluşunun delillendirilmesine şu sözüyle işaret etti: *Aksi halde* kâdir olmayıp da zâtıyla zorunlu kılması halinde *şu dört durumdan biri gerekir. Birincisi hâdisin* bütünüyle *reddidir. İkincisi hâdisin müessire dayanmamasıdır. Üçüncüsü teselsüldür. Dördüncüsü ise eserin* zorunlu kılan tam *müessirden geri kalmasıdır.* Bütün bu *gereklerin yanlışlığı, onları gerektirenin yanlışlığının delilidir.*

[137] *Gereklilik ilişkisinin açıklaması:* Yüce Allah'ın zorunlu kıldığı kabul edildiğinde *ya hiçbir hâdis var olmaz ya da var olur. Var olmazsa bu, birinci şıktır. Var olursa ya* o mevcut hâdis, var eden *bir müessire dayanmaz ya da dayanır. Dayanmazsa bu,* söz konusu dört durumdan *ikincisidir. Dayanırsa ya bir kadîmde durmaz ya da durur. Durmazsa bu,* dört durumdan *üçüncüdür.* Çünkü kadîm olmayan ve nihai tahlilde kadime varmayan bir müessire dayandığında orada sıralanmış ve bir arada bulunuyor olmalarına rağmen sonsuz hâdis müessirler bulunmalıdır. Bu ise görüş birliğiyle imkânsız bir teselsüldür. *Şayet bir kadîmde durursa* orada hâdislerin *aracılığı olmaksızın bir hâdisi gerektiren bir kadîm olmalıdır ki* ister bir araya gelmiş isterse peş peşe gelen hâdislerde *teselsül giderilsin. Şu halde dördüncü şık gerekmektedir.* Bu, zorunlu kılan tam müessirden geri kalmadır. Zira aracısız çıkan o hâdisin, kendisini zâtı nedeniyle gerektiren kadîmden geri kalması zorunludur. Gereklerin yanlışlığına gelince birinci gerek zorunlu olarak yanlıştır. İkincisi daha önce öğrendiğin hâdis mümkün bir müessire muhtaçtır kaidesiyle yanlıştır. Üçüncüsü daha önce teselsül bahislerinde anlatılanlarla yanlıştır. Dördüncüsü ise tam mûcibin eserini gerektiren oluşuyla, gereğin gerektirenden ayrı kalmasının imkânsızlığıyla ve onun, zorunlu kılan fâilden müreccihsiz tercihi gerektirmesi nedeniyle yanlıştır. Çünkü o hâdisin zorunlu kılan fâilden

فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنه الكمال التام؛ وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفقٌ عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدّم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ ﷻ.

[١٣٦] وأشار المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله: وإلا أي وإن لم يكن قادراً بل موجباً بالذات لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث بالكلية أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام، وبطلان هذه اللوزام كلها دليل بطلان الملزوم.

[١٣٧] أما بيان الملازمة فهو أنه على تقدير كونه تعالى موجباً إما أن لا يوجد حادث أو يوجد فإن لم يوجد فهو الأمر الأول، وإن وجد فإما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود إلى مؤثر موجد أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني من تلك الأمور وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى قديم أو ينتهي فإن لم ينتهِ فهو الثالث منها لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً ولا منتهياً إليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسلٌ محال اتفاقاً، وإن انتهى فلا بد هناك من قديمٍ يوجب حادثاً بلا واسطة من الحوادث دفعاً للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته، وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة، والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر، والثالث بما مرّ في مباحث التسلسل، والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فإن وجود ذلك

kendi vaktinde var olması, önceki vakitte var olmamasından evlâ değildir. Denilmiştir ki bu delil, âlemin hâdis olduğunu ispata ihtiyaç duymayan bir burhân-ı bedîidir. Allah rahmet eylesin bu, yazarın kendi bulduğu bir delildir.

[138] *Dilersen* Allah'ın kâdir olduğunu ispat için *şöyle diyebilirsin: Eğer yüce Yaratıcı zâtıyla zorunlu kılsaydı hâdisin kadîm olması gerekirdi. Oysa ardbitişen* açıkça *yanlıştır. Gerekliliğin açıklaması:* Kadîm mûcibin eseri de kadîm olmak zorundadır. Çünkü *hâdis olsaydı hâdis bir şarta dayanırdı* ki tam mûcibten geri kalma durumu ortaya çıkmasın. Bu hâdis şart da başka bir hâdis şarta dayanacaktır. Bu takdirde peş peşe gelen veya bir araya toplanan hâdis şartlarda *teselsül ortaya çıkardı.* Her iki şık da imkânsızdır.

[139] *Bil ki* yazarın "dilersen şöyle diyebilirsin" sözüyle işaret ettiği *bu istidlâl ancak iki yoldan biriyle tamamlanır. Birinci yol yüce Allah'ın zâtı* ve sıfatları *dışındaki her şeyin hâdis olduğunu açıklamaktır.* Çünkü böyle olmasaydı Yaratıcı'nın mûcib olduğu kabul edilmesi halinde O'ndan cisim veya cisimsel olmayan ihtiyar sahibi bir kadîm sudûr edebilir ve bundan da farklı iradesine bağlı olarak hâdisler sudûr eder. Bu durumda Yaratıcı'nın mûcib olmasından hâdisin kadîm olması gerekmez. Bunun yanı sıra şu da açıklanmalıdır: *Sonsuza dek peş peşe gelen hâdislerin O'nun zâtıyla kâim olması mümkün değildir.* Çünkü bu mümkün olsaydı mûcib olmasına rağmen O'ndan bir hâdis çıkardı. Bu hâdis, O'nun zâtıyla kâim olan hâdis bir şarta bağlı olurdu. Bu hâdis şart da başka bir sıfat şartına bağlı olurdu ve sonsuza kadar böyle giderdi. O'nun zâtı ve sıfatlarının dışındaki her şeyin hâdis olduğu ve yine peş peşe sonsuza kadar giden sıfatların O'nun zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı sâbit olduğuna göre sözü edilen istidlâl bu yolla kurulmaktadır. Çünkü kadîm mûcibin eseri, hâdislerin teselsülü olmaksızın hâdis olamaz. Zira O'ndan herhangi bir şart olmaksızın veya kadîm bir şartla çıkan şey, kesinlikle kadîmdir. Çünkü öğrendiğin gibi tam mûcibten geri kalma imkânsızdır.

[140] *İkinci yol gündelik hâdisin daimi bir hareketle korunmuş olarak sonsuza kadar bir başkasıyla öncelenmiş bir hâdise dayanmayacağını açıklamaktır.* Çünkü bu dayanma olduğu takdirde ilk ilkenin mûcib olması ve peş peşe gelen ve o sermedî harekete dayanan istidatlar vasıtasıyla kadîm bir maddeye gündelik hâdisin varlığını feyzetmesi mümkündür.

الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله. قيل: هذا الدليل برهانٌ بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم وقد تفرّد به المصنف رحمه الله.

[١٣٨] **وإن شئت قلت** في إثبات كونه قادراً: **لو كان البارئ تعالى موجباً بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل** بطلاناً ظاهراً، **و** أما **بيان الملازمة** فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً إذ **لو حدث لتوقف على شرطٍ حادث** كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرطٍ آخر حادث، **و** حينئذٍ **تسلسل** أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال.

[١٣٩] **واعلم أن هذا الاستدلال** الذي أشار إليه بقوله: وإن شئت قلت: **إنما يتم بأحد طريقين؛ الأول أن يبين حدوث ما سوى** ذات **الله تعالى** وصفاته إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن البارئ على تقدير كونه موجباً قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب البارئ قدم الحادث، **و** أن يبين مع ذلك أيضاً **أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته** إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجباً حادث مشروط بصفةٍ حادثةٍ قائمة بذاته مشروطة بصفةٍ أخرى وهكذا إلى غير النهاية، وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعاً لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت.

[١٤٠] **الثاني** من الطريقين **أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادثٍ مسبوقٍ بآخر لا إلى نهاية محفوظاً** استناده كذلك **بحركةٍ دائمة** إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجباً مفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادةٍ قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة

Nitekim filozoflar bu görüşe varmışlardır, zira onlar sıralanmış şeylerde -bir arada bulunmadıkları takdirde- teselsülü mümkün görmüşler ve daimi hareketin kıdem ve hudûs âlemleri arasında vasıta olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre daimi hareket iki yöne sahiptir: Süreklilik ve yenilenme. Sürekliliği açısından onun kadîme dayanması mümkün iken yenilenmesi bakımından hâdislerin kadîm ilkeden sudûrunda aracı olur. Bu dayanma mümkün olmadığında eğer yüce Yaratıcı mûcib olsaydı bir aracıyla veya aracısız O'na dayanan gündelik hâdis kadîm olurdu. Bu ise bir çelişkidir. O halde söz konusu istidlâl bu yolla da tamamlanmaktadır.

[141] Bir kimse şöyle diyebilir: Bu burhân-ı bedîi ancak birinci yolla tamamlanabilir. Çünkü yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları dışındakilerin kıdemi veya O'nun sonsuz sıfatlarının peş peşe gelmesi mümkün olsaydı dördüncü durum yani tam müessirden geri kalma gerekmezdi. Bunun birinciye göre nedeni şudur: Daha önce geçtiği gibi o kadîmin ihtiyar sahibi olması gerekirdi. İkinciye göre nedeni ise şudur: Sonsuz hâdislerin peş peşe gelmesi sayesinde hâdisin mûcibe dayanması mümkündür ve bu iki durumdan herhangi birine göre eserin tam ve mûcib müessirden geri kalması gerekmez. Çünkü onun müessiri ya yüce Yaratıcı mûcib olmasına rağmen ihtiyar sahibidir ya da tesiri yüce Allah'ın zâtıyla kâim sonsuz hâdis şartlara bağlı olduğundan müessirlikte tam değildir.

[142] *Daha önce anlatılan* bahisleri *kavradıktan sonra bunun* yani sözü edilen durumları açıklamanın *sana kolay gelmesine layıksın.* Yüce Allah dışındakilerin hâdis olduğunun açıklanması, âlemin mutlak olarak hâdisliği hakkındaki genel yolla yani imkân yoluyladır veya soyutların varlığının reddedildiği cisimlere özgü yolladır. Bunlar daha önce geçmişti. Sıfatların veya hareketlerin sonsuza dek peş peşe gitmesinin imkânsızlığı ise tatbik burhânıyladır.

[143] *Filozoflar ise* yüce Allah'ın zorunlu kıma yoluyla var ettiğine pek çok *delil getirmiştir.* Bunların en güçlüsü yazarın şu sözüyle ifade ettiği delildir: *Birincisi:* Çünkü bu delil, filozofların dayandığı ve diğerlerinden ayrı tuttuğu delildir: Bu delilin takrîri şöyledir: Zorunlu, kâdir olamaz. Çünkü O'na ait *kudretin* cismin diğer şekiller ve renklerden farklı olarak belirli şekle ve özel bir renge tahsis edilmesi gibi O'nun makdûru olan *iki zıttan birine taalluku,*

السرمدية كما ذهب إليه الفلاسفة حيث جوّزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة، وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم، وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم، وإذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارئ تعالى موجباً لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة أو بغير واسطة قديماً؛ هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً.

[١٤١] ولقائلٍ أن يقول: ذلك البرهان البديع لا يتم أيضاً إلا بالطريق الأول إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف عن المؤثر التام؛ أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك القديم مختاراً كما مرّ، وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى، وليس يلزم على شيءٍ من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأن مؤثره إما مختار ما كون البارئ تعالى موجباً، وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى.

[١٤٢] **وأنت بعد إحاطتك بما تقدم** من المباحث **خليقٌ بأن يسهل عليك ذلك** أي بيان الأمور المذكورة؛ أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما مرّ من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجرّدات، وأما بيان امتناع تعاقب الصفات أو الحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي.

[١٤٣] **احتج الحكماء** على إيجابه **بوجوهٍ** كثيرة أقواها ما صرّح به المصنف وعبّر عنه بقوله **الأول** لأنه الذي عليه يعوّلون وبه يصولون وتقريره أن يقال: لا يجوز أن يكون قادراً إذ **تعلق القدرة** منه **بأحد الضدين** المقدورين له كتخصيص الجسم بشكلٍ معين ولونٍ مخصوص مثلاً دون ما عداه من

ya herhangi bir müreccih ve saik olmaksızın *zâtı nedeniyledir ya da zâtı nedeniyle değildir. Zâtı nedeniyle olması durumunda mümkünün müreccihe ihtiyacı olmaz.* Zira kudretin zâtının iki zıdda nispeti eşittir. Nitekim O'nun kâdir olduğunu kabul eden de bunu itiraf etmektedir. *Oysa bu, Yaratıcı'yı ispatın önünü tıkar.* Çünkü bu takdirde mümkünün varlığı, yokluğuna herhangi bir müreccih olmaksızın ağır basar. *Yine eserin kadîm olması gerekir.* Çünkü bu takdirde müessir, tesir şartlarının tamamına sahiptir. Zira Zorunlu ezelîdir. Aynı şekilde O'nun kudreti ve kudretinin taalluku da böyledir. Dolayısıyla eser O'ndan geri kalamaz. Oysa bu yanlıştır. Çünkü kâdirin eseri, görüş birliğiyle ve özellikle de sizin görüşünüze göre hâdistir. *Zâtı nedeniyle olmaması durumunda ise* kudretin ona taalluku, dışarıdan *bir müreccihe ihtiyaç duyar.* Fakat bu müreccihle birlikte fiil zorunlu olmaz aksi halde zorunlu kılma gerekir; tersine onun kendisi ve de zıddı mümkün olur. Dolayısıyla da başka bir müreccihe ihtiyaç duyar *ve* müreccihlerde *teselsül gerekir.*

[144] *Cevap:* Biz *daha önce yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin karşısına çıkan iki yol ve susayana verilen iki kadeh örneğinde açıkladığımız gibi kudretin* iki makdûrdan birine *taallukunun* dıştan bir durum nedeniyle değil, *zâtı nedeniyle olduğu* ve Muhtâr'ın iradesinin iki makdûrdan birine taallukunun herhangi bir saike ihtiyaç duymadığı şıkkını tercih ediyoruz.

[145] *Sizin* ilk olarak *"bu durumda mümkün müreccihe ihtiyaç duymaz" sözünüze karşı şöyle deriz: Kâdirin iki makdûrdan birini herhangi bir müreccih* ve saik *olmaksızın* diğerine *tercih etmesi, mümkünün iki tarafından birinin* müessir bir *müreccih olmaksızın kendinde diğerine ağır basmasını gerektirmez.* Çünkü yazarın şu sözüyle işaret ettiği gibi ikisi arasında büyük bir farklılık vardır: *Özetle* kâdir müessirden *herhangi bir müreccih yani herhangi bir saik olmaksızın* çıkan *tercih, kesinlikle hiçbir müreccih yani müessir olmaksızın tercihten açıkça başkadır ve* birincinin *doğruluğundan* ikincinin *doğruluğu gerekmez.* Nitekim aklın bedîhesi, herhangi bir duraksama olmaksızın ikincinin imkânsızlığına tanıktır. Bundan dolayı hiçbir akıl sahibi onun doğru olduğunu düşünmemiş ve aynı şekilde birincinin imkânsız olduğunu da söylememiştir. Bu nedenle bir topluluğun onu mümkün kabul ettiğini görürsün.

[146] *Bazen* kudretin taallukunun zâtı nedeniyle olmadığı şıkkı tercih edilerek *şöyle denir: Saikle birlikte fiil, gerçekleşmeye daha layıktır ve zorunluluğa varmaz.* Dolayısıyla da ne zorunlu kılma gerekir ne de teselsüle götürecek şekilde başka bir müreccihe ihtiyaç duyulur. *Ancak bunun zayıflığını daha önce* geçen şu açıklamayla *öğrenmiştin*: Zorunluluk sınırına varmayan evla olma, mümkünün müessirden çıkışına yeterli değildir.

الأشكال والألون إما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وأنه يسدّ باب إثبات الصانع إذ يجوز حينئذٍ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح، وأيضاً يلزم قدم الأثر لأن المؤثر حينئذٍ مستجمعٌ لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الأثر عنه وهو باطل لأن أثر القادر حادثٌ اتفاقاً وخصوصاً على رأيكم، وأما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضاً فيحتاج إلى مرجحٍ آخر ويلزم التسلسل في المرجحات.

[١٤٤] والجواب نختار أن تعلقها بأحد المقدورين إنما هو بذاتها لا بأمرٍ خارج، وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داعٍ كما بيّنا في طريقي الهارب وقدحي العطشان.

[١٤٥] قولكم أولاً: فيستغنى الممكن عن المرجح. قلنا: لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداعٍ ترجح أحد طرفي الممكن في حدّ ذاته من غير المرجح المؤثر فيه إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله: وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلاً مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته أي من صحة الأول صحة الثاني؛ ألا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب إلى صحته أحد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الأول ومن ثمة ترى جمعاً يجوّزونه.

[١٤٦] وربما يختار أن تعلقها لا لذاتها، و يقال: الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليتسلسل، وقد عرفت ضعفه بما مرّ من أن الأولوية التي لم تنتهِ إلى حدّ الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر.

[147] *Sizin* ikinci olarak *"eserin kadîm olması gerekir" sözünüze karşı şöyle deriz: Bu, men edilir.* Bu *ancak bir şeyi zâtı nedeniyle gerektirdiğinde onu daima gerektiren mûcibte gerekir. Çünkü onun zamanlara nispeti eşittir. Fakat* tam müessir olan *kâdirin kudretinin başka vakte değil de* hâdisi var ettiği *o vakitteki var etmeye* o vakte mahsus herhangi bir sebep olmaksızın *taalluk etmesi mümkündür.* Zira aklın zorunluluğu, kâdir-i muhtâr ile mûcib illet arasındaki farka delalet eder. Nitekim herkes insanın kalkması ve oturmasında özgür oluşu ile taşın doğası nedeniyle düşüşü arasındaki farkın ayrımına varır. Eğer ihtiyarla yapanın fiili bir mürеccihe dayansaydı onunla mûcib arasında fark kalmazdı.

[148] *Eğer şöyle dersen:* Bu, onların zorunlu kılmayı ispattaki ikinci delilidir. Takrîri şöyledir: Size göre Allah'ın iradesi ve kudreti ezelden ebede belirli hâdisin belirli bir vakitte tercihi ve var edilmesine taalluk eder. O'nun sıfatlarında değişim de imkânsızdır. Bu durumda o hâdisin o vakitte var edilmesi zorunludur. Dolayısıyla O, ihtiyarıyla fâil değil, zâtıyla zorunlu kılandır. Fakat yazar bu delili soru formunda serdederek şöyle dedi: *O'nun kudreti ezelde bu tarafa* bu şekilde *taalluk ettiğinde* -ki bu, onun belirli bir vakitte var olmasıdır- onun o vakitte varlığı zorunlu olur. Bu takdirde *mûcib ile muhtâr arasında ne fark vardır!?*

[149] *Ben şöyle derim:* Fiilin kâdirden zorunlu olması halinde ikisi arasındaki fark şudur: *Kudretinin taallukundan sarfı nazar edilerek zâtına bakıldığında ona nispetle iki taraf eşittir. Bu tarafın zorunlu oluşu ise kudret ve iradenin ona taalluk etmesi şartıyla zorunluluktur,* zâtıyla zorunlu kılanda olduğu gibi *zâtî zorunluluk değildir. O'nun kudretinin terke değil de yapmaya taalluku veya tam tersi aklen imkânsız değildir.* Mûcibe gelince onun tesiri iki tarafın birinde belirginleşir, diğerinde ise aklen imkânsız olur. Tam kudret, kesin irade, vakit, araç, maslahat ve bütün engellerin kalkması gibi mürеccihler tamamlandığı esnada "fiil zorunlu oldu" denmesi buna yakındır. Aksi halde bunlarla birlikte bazen var olması bazen de var olmaması mümkün olur. Oysa bu, mürеccihsiz tercihtir. Fiil zorunlu olduğunda ise onun hakkında mûcib ile kâdir arasında fark yoktur, aksine kâdirdeki tesir şartları hızlı değişir. Fakat onlar şöyle demiştir: "Bu değişim ancak müessirin tesirinin şartları ondan ayrı olduğunda düşünülebilir. Oysa

[١٤٧] قولكم ثانياً: يلزم قدم الأثر. قلنا: ممنوع وإنما يلزم ذلك في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً إذ نسبته إلى الأزمنة سواء، وأما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت الذي أوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصّ ذلك الوقت فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة؛ ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده، وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبقَ بينه وبين الموجب فرق.

[١٤٨] فإن قيل: هذا وجهٌ ثانٍ لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم: إن إرادة الله وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقتٍ معين وأن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار؛ إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال: إذا كانت قدرته متعلقةً بهذا الطرف في الأزل على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقتٍ معين فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذٍ فأي فرقٍ يكون بين الموجب والمختار.

[١٤٩] قلت: الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان، ووجوب هذا الطرف وجوبٌ بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس، وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل وإلا أمكن أن يوجد معها تارةً ولا يوجد أخرى وأنه ترجيحٌ بلا مرجح، وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا: ذلك التغير إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه، وأما الذي

kendisi dışındaki her şeyin ilkesi olanın zâtında değişim olması imkânsızdır. Aynı şekilde onun başkasındaki tesiri böyle olup kesinlikle değişmez" Buna da söz konusu ilkenin kudret ve iradesinin taalluku ile bu taalluktan kaynaklanan tesirinde değişimin imkânsız olduğu men edilerek cevap verilmiştir.

[150] *Eğer şöyle denirse:* Bu onların üçüncü delilidir. Bu delil şöyledir: *Kudretin varlık ve yokluğa nispeti eşittir.* Çünkü kudret ikisinden yalnızca birine taalluk etseydi zorunlu kılma olurdu kudret olmazdı. *Halbuki yokluk, kudret dahilinde değildir, çünkü eser olmaya elverişli değildir.* Zira sırf olumsuzlamadır, dolayısıyla da hiçbir şeye dayanmaz. Bu takdirde varlık da kudret dahilinde olmayacak ve dolayısıyla kesinlikle kudret bulunmayacaktır.

[151] *Biz şöyle deriz: Yokluğun kudret dahilinde bulunmadığını ve eser olmaya elverişli olmadığını kabul etmiyoruz.* Çünkü ma'lûlün varlığı, onun illetinin varlığına dayandığı gibi yokluğu da onun illetinin yokluğuna dayanır. Yokluğun eser olmaya elverişli olmadığını *kabul etsek bile kâdir, dilerse yapan ve dilemezse yapmayan kimsedir yoksa dilerse yokluğu yapan kimse değildir.* Kuşkusuz yokluk, varlık gibi kâdir tarafından yapılmış bir eser değildir aksine onun kâdire dayanmasının anlamı, onun meşietinin fiile taalluk etmemesi, dolayısıyla da fiilin var olmamasıdır. Bu, "kâdir yapmayı dilerse yapan ve yapmamayı dilerse yapmayandır" denmesinden daha uygundur. Çünkü yokluğun kâdirin isteğine dayanması, onun tıpkı varlık gibi hâdis olmasını gerektirir. Bu durumda âlemin yokluğunun ezelî olmaması gerekir.

Kudretin bize göre **her nasılsa öylece yani zât üzerine zait ve onunla kâim bir sıfat oluşunu** *kabul etmenin uzantıları:*

[152] *Birincisi:* Yüce Allah'ın zâtıyla kâim kudret *kadîmdir. Aksi halde* hâdis olurdu. Bu ise yüce Allah'ın zâtıyla hâdisin kâim olmasını gerektirir. Oysa bunun yanlışlığı daha önce geçmişti. Yine zâttan *kudretle gerçekleşirdi* yani çıkardı. *Bunun gerekçesi daha önce* bu maksatta *anlatılmıştı.* Buna göre hâdis, kadîm zorunluya ancak hâdislerin teselsülüyle bağlanabilir. Hâdislerin teselsülü ise yanlıştır. Kudretle gerçekleştiğinde ise *teselsül gerekir.* Çünkü diğer kudret de hâdistir. Zira varsayılan şey, yüce Allah'ın zâtıyla kâim olan kudretin hâdis olduğudur. Bu kudret de başka bir kudrete dayanır ve kudretlerin sonsuza dek teselsülü gerekir. Bu da imkânsızdır.

يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلاً. وأجيبُ عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرّع على ذلك التعلق.

[١٥٠] **فإن قيل**: هذا وجهٌ ثالث لهم وهو أن يقال: **القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء** فإنها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت إيجاباً لا قدرة **والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً** لكونه نفياً صرفاً فلا يستند إلى شيء وحينئذٍ لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً فلا قدرة أصلاً.

[١٥١] **قلنا: لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثراً** فإن عدم المعلول مستندٌ إلى عدم علته كما أن وجوده مستندٌ إلى وجودها، **وإن سلمناه** أي كون العدم لا يصلح أثراً **فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم** فإن العدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل، وهذا أولى مما قيل: هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل، لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً.

فروع على إثبات القدرة كما هي عندنا أعني أن تكون صفةً زائدة على الذات قائمة بها؛

[١٥٢] **الأول؛ القدرة** القائمة بذاته تعالى **قديمة وإلا كانت** حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى، وقد مرّ بطلانه وكانت أيضاً **واقعةً** أي صادرةً عن الذات **بالقدرة لما مرّ** في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث وهو باطل، **و** إذا كانت واقعةً بالقدرة **لزم التسلسل** لأن القدرة الأخرى حادثة أيضاً إذ المقدّر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند إلى قدرةٍ أخرى فيلزم تسلسل القدر إلى ما لا يتناهى وهو أيضاً محال.

[153] *İkincisi: Kudret tek bir sıfattır. Aksi halde* o pek çok kadîm kudret, birinci uzantıya binaen, *ya kudretle ya da zorunlu kılmayla zâta dayanırdı. Oysa her ikisi de yanlıştır. Birincinin yanlışlığının nedeni şudur: Kadîm* kıdem bahislerinde öğrendiğin gibi *kudrete dayanmaz. İkincinin yanlışlığının nedeni şudur: Mûcibin bütün sayılara nispeti eşittir. Dolayısıyla onların bir kısmının mûcibten çıkması, diğerlerinin çıkmasından evla değildir. Eğer* mûcibten çıkan kudretler *birden çok olsaydı* müreccihsiz tercihin gerekmemesi için *sonsuz kudretlerin sübutu gerekirdi.* Nitekim Ebû Sehl es-Sa'lûkî bu görüşe varmıştır. Oysa bu görüş yanlıştır. Çünkü sonsuzun varlığı mutlak olarak imkânsızdır. Sayıların nispetinin eşitliği iddiasının zayıflığını daha önce öğrenmiştin. Zira daha önce "nefsü'l-emirde sayıların bir kısmının diğerlerinden evlâ olmadığı men edilir; senin evlâ olanı bilmemen ise nefsü'l-emirde olmadığını göstermez" denilmişti. Burada ise bunun zayıflığı daha da artmaktadır. Şöyle ki *bu, şuna varmaktadır: Zorunlu kılan Bir'den yalnızca bir şey çıkar.* Bunun gereği ise kudret dışındaki diğer sıfatların nefyedilmesidir. Çünkü zâtın onlardaki tesirinin kudret ve ihtiyârla olması, farkına vardığın üzere, mümkün değildir. Aksine o tesirin zorunlu kılma yoluyla gerçekleşmesi gerekir. Ondan zorunlu kılma yoluyla tek bir kudret çıktığında ise ondan aynı şekilde başka bir sıfat çıkmaz. Oysa bu, sıfatları kabul edenlerin düşüncesine aykırıdır.

[154] *Üçüncüsü: Yüce Allah'ın kudreti sonsuzdur* yani gerek zât gerek taalluk bakımından sonlu olmakla nitelenemez. *Zât bakımından sonsuzdur, çünkü sonluluk niceliğin özelliklerindendir. Halbuki orada nicelik yoktur.* Çünkü kudret zâtı bakımından nitelik kategorisindendir. Dolayısıyla sonluluk kudretten olumsuzlanır. *Taalluk bakımından sonsuz olmasına gelince onun* yani sonluluğun ondan olumsuzlanmasının *anlamı,* sonsuzluğun ona olumlanmasıdır. Onun sonsuz olmasının anlamı ise *kudretin taallukunun, başkasına taallukun* yani ötesine geçmenin *mümkün olmadığı bir sınırda durmayacağıdır. Eğer onun bilfiil taalluk ettiği şeylerin hepsi sonluysa onun taallukları da* daima *bilfiil sonlu ve* daima *bilkuvve sonsuzdur.*

[155] *Bu üç* ayrıntı *hüküm, bütün sıfatlarda geçerlidir. Bu nedenle tekrar etmeyeceğiz.* Yani diğer sıfatların her biri kadimdir, birden çok değildir ve sonsuzdur. Buna göre ilim sıfatı kadimdir, birdir ve sonluluğun olumsuzlanması anlamında zât bakımından sonsuzdur ve bilfiil taallukunda sonsuzluğun olumlanması anlamında da taalluk bakımından sonsuzdur. İrade de böyledir fakat onun taallukları,

[١٥٣] الثاني أنها صفة واحدة وإلا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناءً على الفرع الأول إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما باطل؛ أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم. وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعدّدت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي وهو باطل لأن وجود ما لا يتناهى محال مطلقاً، وقد تبيّن لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع، وعندك لا يفيد و يزداد ضعفه ههنا بأن هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبّهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك، وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتو الصفات.

[١٥٤] الثالث؛ قدرته تعالى غير متناهية أي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتاً ولا تعلقاً أما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة إذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي، وأما تعلقاً فمعناه أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره أي بما وراء ذلك الحد، وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقاتها متناهية بالفعل دائماً غير متناهية بالقوة دائماً.

[١٥٥] وهذه الأحكام الثلاثة التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكرّرها يعني أن كل واحدةٍ من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهي، وغير متناهية تعلقاً بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضاً كذلك لكن تعلقها

kudrette olduğu gibi, bilkuvve sonsuzdur. Diğerlerini de bunlara kıyasla ve her bir sıfatta ona uygun olan ayrıntı hükümleri gözet. Tekrara gerek yok.

[156] *Uyarı:* Genel olarak sıfatların zâta zait olduğunun ispatı hakkında *yaptığımız açıklamalardan dolayı kudret* zâta *zait bir sıfattır. Mu'tezile bunu reddetmek için iki delil getirmiştir. Birincisi: Duyulur âlemdeki kudretler, cisimleri yaratmaya elverişli olmamakta ortaktır. Ortak özellik ise ortak nedene bağlanmak zorundadır.* Bu kudretler arasında da *kudret olmaktan başka hiçbir ortaklık yoktur. Şu halde eğer yüce Allah'ın bir kudreti olsaydı bu kudret cisimleri yaratmaya elverişli olmazdı.* Çünkü elverişli olmamanın nedeni onda da mevcuttur.

[157] *Cevap: Size göre farklı illetlerle talîl etmek mümkündür.* Zira çirkinlik tek bir hüküm olmasına rağmen siz onu bazen şeyin zulüm olmasının bazen cehalet vb. olmasının ma'lûlü yaptınız. Aynı şekilde görülebilir olmanın nedeni size göre görülenlerin hususiyetleridir. *Bu doğrudur, çünkü farklı şeyler tek bir gerekte ortak olabilir. Sonra* deriz ki *hâdis kudretlerin kadîm kudrette bulunmayan bir sıfatta ortak olması* ve o sıfatın onların elverişsizliğinin nedeni olması *niçin mümkün olmasın!?* Bu takdirde hüküm, kadîm kudrete taşmayacaktır. Bizim o sıfatı *bulamamamız,* onun kendinde *var olmadığına delalet etmez.*

[158] *İkincisi: Duyulur âlemde kudretler* açık bir şekilde *farklıdır. Buna göre gaipteki* kudret *de duyulur dünyadaki* kudretlerden biri *gibiyse* gâibin kudreti aynı benzerleri gibi *cisimleri yaratmaya elverişli değil demektir. Aksi halde onun bunlardan farklılığı, bunların birbirinden farklılığından daha çok olamaz. Dolayısıyla ona da elverişli olmaz.*

[159] *Cevap: Kudretin hâdis kudretlerden farklılığının hâdis kudretlerin birbirinden farklılığından daha şiddetli olmadığı men edilir.* Bu durumda kadîm kudretin cisimleri yaratmaya elverişli olmaması durumu gerekmez.

İkinci Bahis: Yüce Allah'ın Kudreti Bütün Mümkünleri Kuşatır

[160] *Bunun delili şudur: Kudreti gerektiren şey, zâttır.* Çünkü O'nun sıfatlarının zâtına dayanması zorunludur. *Makdûr olmayı mümkün kılan şey ise imkândır.* Çünkü zâtî zorunluluk ve zâtî imkânsızlık,

غير متناهٍ بالقوة كما في القدرة، وعلى هذا فَقِسْ واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة فلا حاجة إلى التكرار.

[١٥٦] تنبيه: القدرة صفة زائدة على الذات لما بيّنا من إثبات زيادة الصفات على وجهٍ عام، وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين: الأول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضاً.

[١٥٧] والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائزٌ عندكم فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه تارةً بكون الشيء ظلماً وأخرى بكونه جهلاً إلى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازمٍ واحد، ثم نقول: لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفةٍ غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدّى الحكم إلى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على وجودها في نفسها.

[١٥٨] الثاني: القدر في الشاهد مختلفة اختلافاً ظاهراً ففي الغائب إن كانت القدرة مثلها أي مثل إحدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرةً للغائب لخلق الأجسام كنظيرتها وإلا لم يكن مخالفتها لها أشدّ من مخالفة بعضها لبعض فلم تصح لذلك أيضاً.

[١٥٩] والجواب منع أن مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر.

البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات

[١٦٠] أي جمعيها والدليل عليه أن المقتضي للقدرة هي الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأن الوجوب والامتناع

makdûr olmayı imkânsızlaştırır. *Zâtın bütün mümkünlere nispeti ise eşittir.* O'nun kudretinin mümkünlerin bir kısmını kuşattığı sâbit olunca tamamını kuşattığı da sâbit olur.

[161] *Bu* istidlâl, *Ehl-i Hakk'ın savunduğu şu görüşe dayanmaktadır: Yok, bir şey olmayıp saf olumsuzluktan ibarettir ve onda* asla *ayrışma olmadığı gibi* kesinlikle *özelleştirme de söz konusu değildir.* Dolayısıyla da *Mu'tezile'nin aksine* zâtın yoklara nispetinin herhangi bir şekilde farklılaşması düşünülemez. Yine *filozofların aksine* yokun *ne maddesi ne de sûreti vardır. Aksi halde hasmın iddia ettiği gibi bir kısım makdûr olmazken diğer kısmın makdûr olması imkânlaşmazdı.* Şu halde Mu'tezile'nin kuralına göre sâbit ve ayrışmış olan bir kısım yokların, kudretin taallukuna engel olması mümkündür. Felsefenin kuralına göre ise maddenin bir kısım mümkünlerin hudûsuna hazır değilken diğer kısmının hudûsuna hazır olması mümkündür. Her ikisine göre de zâtın bütün mümkünlere nispeti eşit değildir. Denilmiştir ki ayrıca hakikatleri ortak olan cevher-i fertlerden oluştukları için cisimlerin mütecânis olması gerekir ki onların bir kısmının bir kısım arazlara tahsisi, Fâil-i Muhtâr'ın iradesiyle gerçekleşsin. Çünkü farklı olmaları halinde bu ihtisâsın zâtları nedeniyle olması mümkün olur ve bu durumda onların başka kısmının var edilmesine kudret kalmaz.

[162] *Bil ki bu* yüce Allah'ın kudretinin bütün mümkünleri kuşattığı *aslı -ki bu, asılların en önemlisidir- hakkında farklı görüşte olanlar,* ilerde anlatılacağı üzere çeşitli *gruplara ayrılmaktadır. Birincisi* metafizikçi *filozoflardır.* Onlar *şöyle demiştir: Yüce Allah hakîkî birdir. Dolayısıyla O'ndan iki eser çıkmaz ve O'ndan* doğrudan doğruya *çıkan, birinci akıldır. Diğerleri ise O'ndan aracılarla çıkar. Nitekim bunu* daha önce *açıklamıştık.*

[163] *Cevap, onların "birden ancak bir çıkar" sözlerinin men edilmesidir.* Bunun ispatında tutundukları delilleri daha önce çürütmüştük.

[164] *İkinci* grup *müneccimlerdir. Bunların bir bölüğü Sâbiîlerdir. Onlar şöyle demiştir:* Feleklerin hareketleriyle hareket eden *yıldızlar,* bizim bu âlemimizdeki *bir işi yönetenlerdir. Zira* Ay feleğinin ortasında gerçekleşen *süfli hâdiseler* ve değişimlerin, varlık ve yokluk bakımından,

الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء فإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها.

[١٦١] وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفيٌ محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجهٍ من الوجوه خلافاً للمعتزلة و من أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوثٍ ممكن دون آخر، وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الكائنات على سواء. قيل: ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام لتركّبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها.

[١٦٢] واعلم أن المخالفين في هذا الأصل أعني عموم قدرته تعالى للمكنات كلها وهو أعظم الأصول فرق متعددة كما سيتلى عليك؛ الأولى الفلاسفة الإلهيون فإنهم قالوا: إنه تعالى واحدٌ حقيقي فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه ابتداءً هو العقل الأول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل.

[١٦٣] والجواب منع قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وما تمسكوا به في إثباته فقد زيّفناه.

[١٦٤] الفرقة الثانية المنجّمون ومنهم الصابئية قالوا: الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي المدبّرات أمرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً مع مواضعها أي مواضع

yıldızların *burçlardaki* yerleri *ile onların gerek birbirlerine gerekse süflîlere nispetle konumlarıyla birliktedir. Bunların en açığı, gözlemlediğimiz* dört *mevsim farklılığı* ve bu mevsimlerde Güneş'in başucu noktasına yaklaşması, ondan uzaklaşması ve bu ikisi arasında bulunmasıyla yenilenen sıcaklık, soğukluk ve ılımdır. Yine doğum vakitlerinde *burçların dizilişi* mutluluk ve bahtsızlığı *etkiler.*

[165] *Cevap: Beraber gerçekleşme (deverân), illiyeti gerektirmez. Bu bilhassa iki şeyin birbirinden ayrılması söz konusu olduğunda ve çelişiğinin doğruluğuna dair burhân bulunduğunda böyledir.* Ayrılığa örnek, biri son derece mutlu diğeri son derece mutsuz ikizlerdir. Bu durumun onlar arasındaki doğum vakti farkına bağlanması mümkün değildir. Çünkü bir derece kadar farklılık, onlar arasında görüş birliğiyle hükümlerin farklılığını gerektirmez. Yine aklî ve naklî deliller, varlıkta Allah'tan başka müessir olmadığını göstermektedir. *Nasıl olur! Biz onlara diyoruz ki* sizin kabul ettiğiniz hükümler, sizin kendi kurallarınızla uyuşmamaktadır. Çünkü siz *feleklerin basît olduğunu iddia ettiniz. Buna göre feleklerin parçaları* mahiyet bakımından *eşittir.* O takdirde *bir derecenin sıcak, aydınlık veya gündüzsel ve diğer derecenin de soğuk, karanlık veya gecesel yapılması mümkün değildir. Böyle bir şey salt keyfilikten ibarettir.* Burçların bir kısmının bir yıldızın evi, diğer kısmın başka bir yıldızın evi, bir kısım derecelerin şeref ve bir kısmının ise vebal yapılması vb. iddia ettiğiniz şeylerde de durum böyledir. Zira bütün bunlar feleklerin basît olması halinde salt tahakkümlerden ibarettir.

[166] *Sonra tekrarlıyor ve diyoruz ki felek şayet basîtse* onların iddia ettiği *hükümler söylediğimiz gerekçeden dolayı yanlıştır; aksi durumda ise astronomi ilmi geçersizleşir. Zira astronominin dayanağı şudur: Felek basîttir ve dolayısıyla onun hareketleri basît* olup kendiliklerinde benzeşirler. *Oysa* görülen ve gözlemlenen *farklı hareketler,*farklı konumlarda bulunan *farklı hareket ettiricileri gerektirmektedir.* Bu hareket ettiricilerin tek başına her birinin hareketi benzeşirler, farklılaşmazlar ve farklı hareketleri gerektirirler. *Nitekim bunu daha önce öğrenmiştin. Astronomi yanlış olunca* yıldızlara ait *hükümler de yanlış olur. Çünkü bu hükümler, yıldızlar hakkında hayal edilen durumlara dayanmaktadır. Yoksa ne apoje ne perije ne durma ne de geri hareket vardır. Nasıl olur da yıldızların* bunlara dayalı *hükümleri olabilir.*

[167] *Şöyle denemez: "Felekler basît* ve mahiyetçe eşit parçalara sahip *olsa da burçlar yıldızlı* olup tabiatları farklı sâbit yıldızlarla doludur. O hükümlerde *dikkate alınan şey,*

الكواكب في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الأربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينها وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة.

[١٦٥] والجواب أن الدوران لا يفيد العلّيّة سيما إذا تحقق التخلف كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة، ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم و سيما إذا قام البرهان على نقيضه فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله؛ كيف ونقول لهم: ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لأنكم قد ادّعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذٍ جعل درجة حارة أو نيّرة أو نهارية، و جعل درجة أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكماً بحتاً وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتاً لكوكب وبعضها بيتاً لكوكبٍ آخر، وفي جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالاً إلى غير ذلك من الأمور التي تدّعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة.

[١٦٦] ثم نردّد ونقول: الفلك إن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في أنفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضي محركات مختلفة على أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت، وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام النجومية لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام مترتبة عليها.

[١٦٧] لا يقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة متساوية الأجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع، والعبرة في تلك الأحكام

tabiatça uyuşan burçların kendisi değil *sâbit yıldızların* gezegenlere *yakınlığı, uzaklığı, onların hizasında bulunması ve bulunmamasıdır.* Şu halde farklı hükümler, gezegenlerin konumlarının, hareketleri sayesinde, burçlara çakılı sâbit yıldızlara nispetle farklılaşmasına dayanmaktadır." *Çünkü biz şöyle diyoruz: Burçlar, öğrendiğin gibi, Atlas Feleğinden itibaren dikkate alınmaktadır. Bu felekte ise onların görüşüne göre hiçbir yıldız yoktur.* Her ne kadar o felekte görülmeyen küçük yıldızların bulunduğunu ve gezegenlerin hükümlerinin, farklı yıldızlara sahip burçlara girmekle farklılaşacağını iddia etmek mümkün olsa da onlardan hiçbiri böyle söylememiştir.

[168] Eğer "onda dikkate alınan burçlar, yıldızlardan yoksun olsa da farklı tabiattaki yıldızlar o burçların hizasındadır ve hükümler ve eserlerin farklılaşması için de bu kadarı yeter" dersen ben şöyle derim: O yıldızlar yavaş hareketle burçlar hizasından giderler. Bu da durumların burçtan burca intikal etmesini gerektirir. Oysa bu, size göre yanlıştır.

[169] *Sonra* biz diyoruz ki *her bir yıldızın* feleğin belirli bir *parçasında bulunuşu, feleklerin basîtliğini iptal eder.* Çünkü felekler basît olsaydı müreccihsiz tercih gerekirdi. Bu durumda *sorun tekrar geri döner.* Sorun derken, tahayyül edilen durumun yanlışlığı ile bunun üzerine kurulan hükümlerin yanlışlığı kastedilmektedir.

[170] *Üçüncü* grup: *Düalistlerdir. Düalist topluluklardan biri Mecûsîlerdir. Onlar şöyle demiştir: Yüce Allah kötülüğe kâdir değildir aksi halde hem iyi hem de kötü olurdu.* Bundan dolayı daha önce ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi iki tanrı kabul etmişlerdir.

[171] *Cevap: Biz ardbitişeni kabul ediyoruz.* Zira yüce Allah bütün iyilik ve kötülüklerin yaratıcısıdır. *Yüce Allah'a "kötü" denmez ama bu, tıpkı* maymun ve domuzları yarattığı halde *O'na "maymunların ve domuzların yaratıcısı" denmemesi gibidir ki bu da iki sebebin birinden kaynaklanır. Birincisi kötü lafzının O'nun fiillerinde kötülüğün çoğunlukta olduğu vehmini uyandırmasıdır. Bu "falan kötüdür" denmesi gibidir ki bu söz, kötülüğün o kimsenin doğasının gereği ve onun davranışlarında baskın olduğu anlamına gelir. İkincisi ise* şeriatın *herhangi bir bildirimde bulunmamasıdır. Oysa yüce Allah'ın isimleri şeriat tarafından bildirilir.*

[172] *Dördüncü* grup, *Nazzâm ve takipçileridir. Onlar şöyle demiştir: Yüce Allah kötü* fiile *kâdir değildir. Çünkü kötünün kötü olduğunu bilerek yapmak sefihliktir, bilmeden yapmak ise cehalettir. Her ikisi de eksiklik* olup yüce Allah'ın ondan tenzih edilmesi gerekir.

ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج. لأنا نقول: البروج كما علمت تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وإن أمكن أن يقال: فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب، لكن لم يقل به أحدٌ منهم.

[١٦٨] فإن قلت: البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كافٍ لاختلاف الأحكام والآثار. قلت: تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برجٍ إلى آخر وهو باطلٌ عندكم.

[١٦٩] ثم أنّا نقول: اختصاص كل كوكب بجزءٍ معين من أجزاء الفلك يبطل بساطة الأفلاك إذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح، وعلى هذا فيعود الإشكال أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام.

[١٧٠] الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فإنهم قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشرّ وإلا لكان خيراً شريراً معاً فلذلك أثبتوا إلهين كما مرّ تفصيله.

[١٧١] والجواب أنّا نلتزم التالي فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها، وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقاً لهما لأحد أمرين؛ إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال: فلان شرير، أي ذلك مقتضى نحيزته أي طبيعته والغالب على هجيراه أي دأبه وعادته، وإما لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية.

[١٧٢] الفرقة الرابعة النظام ومتبّعوه قالوا: لا يقدر على الفعل القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه.

[173] *Cevap: Allah'a nispetle kötü yoktur. Çünkü hepsi O'nun mülküdür.* Dolayısıyla O, mülkünde dilediği şekilde faaliyette bulunabilir. Fiilin O'na nispetle çirkin olduğu *kabul edilse bile bu, nihai tahlilde bir engelden* -bu engel çirkinliktir- *dolayı yapmamaktan ibarettir. Bu ise,* o şeye *kâdir olmakla çelişmez.*

[174] *Beşinci* grup *Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve takipçileridir. Allah kulun fiili gibisine kâdir değildir. Çünkü böylesi fiil ya* bir maslahatı içeren *bir itaat ya* bir mefsedeti içeren *bir isyandır ya da* maslahat ve mefsedetten yoksun veya her ikisini de eşit derecede içeren *bir sefihliktir.* Oysa bunların hepsi Allah hakkında imkânsızdır.

[175] *Cevap:* Fiilerin sizin söylediğiniz sıfatları *fiile bize nispetle ilişen itibarlardır* ve fiilin yapılışı bizim kastımız ve saiklerimiz bakımındandır. *Oysa yüce Allah'ın fiili, bu itibarlardan münezzehtir.* Dolayısıyla yüce Allah'tan kulun fiiline benzer fiilin bütün bunlardan münezzeh olarak çıkması mümkündür. Çünkü arazlarda farklılık, mahiyette ortaklığa aykırı değildir. Fakat birisinin "Allah'ın bizim fiillerimize benzeyen fiilleri ya bir maslahat veya mefsedeti içerir ya da her ikisinden de yoksun olur. Bütün durumlarda sözü edilen itibarlardan biriyle nitelenmiş olacaktır." şeklinde itiraz etmesi mümkün olduğundan yazar şu sözüyle bunu cevapladı: *Allah'ın* bizim fiillerimize benzeyen *fiili, tıpkı* garazlardan münezzeh *diğer fiilleri gibi garazdan arınmıştır.* Dolayısıyla orada bir maslahat veya mefsedet olduğu eleştirisi yöneltilemez. Garazın bulunmaması ise *abes olmasını gerektirmez.* Abes olması ancak fiil, bir garazı izleyen fiil yapma özelliğine sahip kimsenin fiili olduğunda gerekir, bundan münezzeh olanın fiili olduğunda gerekmez.

[176] *Altıncı* grup, *Cübbâiliktir. Onlar şöyle demiştir: Allah kulun fiiline kâdir değildir. Bunun delili, temânüdür. Bu delil şöyledir: Yüce Allah* kulun fiillerinden *bir fiili* kulda var etmeyi *istediği ve kul da o fiilin olmamasını istediğinde ya her ikisinin isteği de gerçekleşecektir ya ikisi de gerçekleşmeyecektir ya da birisi gerçekleşecektir. Her ikisinin gerçekleşmesi durumunda iki çelişik bir araya gelecektir. Her ikisi de gerçekleşmemesi durumunda iki çelişik kalkacaktır. Yalnızca birinin gerçekleşmesi durumunda ise biri* dilediğini yapmaya *kâdir değil demektir.* Oysa bunun tersi varsayılmıştı.

[177] *Şöyle denemez: "Allah'ın makdûru gerçekleşir, çünkü O'nun kudreti* kulun kudretinden *daha geneldir.* Dolayısıyla aralarından iki tanrının kudretleri arasında düşünüldüğü gibi bir karşılıklı direnme düşünülemez." *Çünkü biz şöyle diyoruz: O'nun kudretinin genel olmasının anlamı, bu makdûrdan başkasına taalluk etmesidir. Oysa bu durumun bu makdûrda herhangi bir etkisi yoktur ve o ikisi bu makdûrda eşittirler.* Dolayısıyla da bu makdûrda karşılıklı direnme meydana gelir.

[١٧٣] والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه فإن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أي وجهٍ أراد، وإن سلم قبح الفعل بالقياس إليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه.

[١٧٤] الفرقة الخامسة أبو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة أو سفه خالٍ عنهما أو مشتمل على متساويين منهما والكل محالٌ منه تعالى.

[١٧٥] والجواب أنها أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا وأما فعله تعالى فمنزةٌ عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية، ولما كان لقائلٍ أن يقول: ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما، وعلى التقادير يكون متصفاً بشيءٍ من الاعتبارات المذكورة، أجاب عنه بقوله: وهو أي ذلك المثل الصادر عنه خالٍ عن الغرض كسائر أفعاله المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة، ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك.

[١٧٦] الفرقة السادسة الجبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع؛ وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً من أفعال العبد يوجد فيه وأراد العبد عدمه منه لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدّر خلافه.

[١٧٧] لا يقال: يقع مقدور الله لأن قدرته أعمّ من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين؛ لأنّا نقول: معنى كون قدرته أعمّ تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه.

[178] *Cevap: Bu, hâdis kudretin tesirine dayalıdır. Oysa biz bunun yanlışlığını açıklamıştık. Önceki açıklamalara bakınız.* Kulun kudretinin tesiri olduğu kabul edilse bile iki kudretin bu makdûrda eşit olduğu men edilir. Tersine yüce Allah, o makdûra kuldan daha kâdirdir. Dolayısıyla yüce Allah'ın kudretinin söz konusu makdûra tesiri, kulun kudretinin tesirini engeller ve bundan da kulun kudretinin bütünüyle ortadan kalkması gerekmez. Evet, kulun kudretinde bir tür acizlik meydana gelir ama bu, kulluğa değil ilâhlığa aykırıdır.

Üçüncü Maksat: Yüce Allah'ın İlmi

Bu hususta iki bahis vardır.

Birinci Bahis: Allah'ın İlminin İspatı

[179] *Bu hususta bizimle filozoflar arasında görüş birliği bulunmaktadır. Allah'ın bilgisini yalnızca* kadîm filozoflardan *önemsiz bir azınlık reddetmiştir. Bunu ilerde zikredeceğiz. Fakat* yüce Allah'ın âlim olduğunu ispatın *yolu, farklı farklıdır. Kelâmcıların iki yolu vardır.*

[180] *Birinci yol: Yüce Allah'ın fiili, sağlamdır* yani muhkemdir, kusur türlerinden arınmış olup pek çok hikmet ve maslahatı içerir. *Fiili sağlam olan her fâil, bilendir. Birincisi* yani O'nun fiilinin sağlam oluşu, *dış dünya ve insan hakkında düşünen ve gök cisimlerinin yer cisimleriyle ilişkisi hakkında, özellikle de hayvanlar ile onlara bahşedilen maslahatlar ve verilen aletler -Teşrih ilmi bu hususta yardımcı olur- ile insanın ve organlarının yaratılmasından gözetilen menfaatler -ki bunlar hakkında ciltler dolusu kitap yazılmıştır- hakkında derinlemesine düşünen kimse için açıktır. İkincisine* yani fiili sağlam olanın bilen olmasına *gelince bu, zorunludur. Nitekim şu durum bu zorunluluğa dikkat çeker: Bir kimse incelikli ve zarif anlamlara delalet eden tatlı ve şık lafızları içeren güzel bir yazı görse onu yazanın bilen olduğunu zorunlu olarak bilir. Aynı şekilde bir şahsın uyumlu ve bağlama uygun bir konuşma yaptığını gören kimse onun bilen olduğunu kesinlemeye mecbur kalır.*

[181] *Eğer şöyle denirse: Fiilin sağlam oluşuyla şayet bütün bakımlardan maslahata uygun demek istediysen* yüce Allah'ın fiillerinin sağlam olduğunu *men ediyoruz. Çünkü âlemdeki basit ve bileşiklerin hepsi bir mefsedeti kuşatmakta* ve bir kusuru içermektedir *ve onun* olduğundan *daha mükemmel bir şekilde düşünülmesi mümkündür. Yok, eğer onunla bir kısım yönlerden* maslahata *uygun demek istediysen bu,*

[١٧٨] والجواب أنه مبنيٌّ على تأثير القدرة الحادثة وقد بيّنا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية؛ نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية.

المقصد الثالث في علمه تعالى

وفيه بحثان

البحث الأول في إثباته

[١٧٩] وهو متفقٌ عليه بيننا وبين الحكماء وإنما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره، لكن المسلك في إثبات كونه تعالى عالماً مختلف؛ أما المتكلمون فلهم مسلكان؛

[١٨٠] الأول أن فعله تعالى متقن أي محكم خالٍ عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة، وكل من فعله متقن فهو عالم؛ أما الأول أعني إتقان فعله فظاهرٌ لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمّل ارتباط العلويات بالسفليات سيما إذا تأمّل في الحيوانات وما هُديت إليه من مصالحها وأُعطيت من الآلات المناسبة لها، وعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات، وأما الثاني وهو أن من كان فعله متقناً كان عالماً فضروري وينبّه عليه أن من رأى خطّاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مونقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم، وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم.

[١٨١] فإن قيل: المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع أن فعله تعالى متقن إذ لا شيء من مفردات العالم ومركّباته إلا ويشتمل على مفسدةٍ ما ويتضمن خللاً ويمكن تصوره على وجهٍ أكمل مما هو عليه أو الموافق للمصلحة

ilme delalet etmez. Çünkü müessiri ister bilen olsun isterse de ateşin yakması ve suyun soğutması gibi bilen olmasın her bir eserden yararlanılmaktadır. *Eğer üçüncü bir anlamı kastetmişsen onun* ne olduğunu *ve* fâilin bilgisine *nasıl* delalet ettiğini *bize açıkla!* Yine deriz ki senin Yaratıcı'nın ilmini ispat etmeyi amaçlayan *bu* delilin, *arının herhangi bir pergel ve cetvel olmaksızın* birbirine eşit *o altıgen evleri yapması ve altıgeni tercih etmesiyle nakzolur. Çünkü altıgen;* üçgen, *dörtgen* ve beşgenden *daha geniştir ve altıgenler arasında daireler ve diğer* kenarlılar *arasında kaldığı gibi aralık kalmaz. Oysa bu* söylediğimizi *ancak uzman geometriciler bilebilir. Aynı şekilde örümcek de o evleri örer* ve *herhangi bir alet kullanmaksızın* onlara geometrik uyumda motifler yapar. *Oysa ne arı ne de örümceğin* kendilerinden çıkan fiil ve onun içerdiği hikmetler hakkında *bilgisi vardır.*

[182] *Birincinin cevabı:* Sağlamla *kastedilen, gördüğümüz ilginç yapı ve acayip düzendir.* Bu düzen ve yapı hakkında akıllar hayrete düşmekte ve onun içerdiği maslahat ve menfaatlerin mükemmelliğine erişememektedir. Bu ise hiç kuşkusuz yapanın bilgisine delalet eder. *Bunun açıklaması, yazı ve söylev benzerinde söylediklerimizdir. Zira bilgiye delalette aranan şart, onun bütün kusurlardan arınmış* ve bütün mükemmellikleri içeriyor *olması değildir ki daha güzel yazabilecek veya daha açık konuşabilecek olsaydı bilgiye delalet etmesin.*

[183] *İkincinin cevabı: Biz arının ve örümceğin yaptıkları şeye ilişkin bilgilerinin olmamasını kabul etmiyoruz. Çünkü yüce Allah'ın onlarda kendilerinden çıkan fiile ilişkin bir bilgi yaratması yahut* kendilerinden çıkan *o* fiilin *ilkesi olan şeyi ardışık durumlarda ilham etmesi mümkündür.*

[184] *İkinci yol: Yüce Allah daha önce anlatılan gerekçelerden dolayı kâdirdir. Her kâdir de bilendir.* Çünkü kâdir, kasıt ve ihtiyarla fiil yapandır. Bu ise ancak bilgiyle birlikte düşünülebilir.

[185] *Şöyle denemez:* "Her kâdirin bilen olduğu men edilir, çünkü uyuyan ve gafil de Mu'tezile'ye ve pek çok Eş'arîye göre kâdir olmasına rağmen *uyuyan ve gafilden görüş birliğiyle az miktarda* sağlam *fiil çıkabilmektedir. Bu mümkün olduğuna göre O'ndan çoğun çıkması da mümkündür. Çünkü şeyin hükmü, benzerinin hükmüdür*, azlık ve çokluk dikkate alınmaz."

من بعض الوجوه فلا يدل على العلم إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالماً أو لا كإحراق النار وتبريد الماء، أو أمراً ثالثاً فبيّنه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل، و نقول أيضاً: إنه أي دليلك على إثبات علمه منقوضٌ بفعل النحل لتلك البيوت المسدّسة المتساوية فلا فرجار ومسطر، واختيارها للمسدّس لأنه أوسع من المثلث و المربع والمخمس، ولا يقع بينها أي بين المسدّسات فرج كما يقع بين المدوّرات وما سواها من المضلعات، وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الحذّاق من أهل الهندسة، وكذلك العنبكوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسبٍ هندسي بلا آلة مع أنه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم.

[١٨٢] والجواب عن الأول أن المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحيّر فيه العقول ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع، ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوّه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم،

[١٨٣] و الجواب عن الثاني أنّا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما.

[١٨٤] المسلك الثاني أنه تعالى قادرٌ لما مرّ وكل قادر فهو عالم لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم.

[١٨٥] لا يقال: كون كل قادر عالماً، ممنوع إذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثيرٍ من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقاً، وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة

Çünkü biz şöyle diyoruz: Gerekliliği kabul etmiyoruz, çünkü zorunluluk yoktur. Buna göre o, az sağlam fiilin bilgisiz kâdirden çıkmasını mümkün kılmakta ama çok sağlam fiilin çıkmasını mümkün kılmamaktadır. Uykuyu kudretin zıddı görenden ise soru düşmektedir.

[186] *Filozoflara gelince onların da* yüce Allah'ın ilmini ispat hususunda *iki yolu vardır. Birincisi: Yüce Allah, soyuttur* yani tenzih bahsinde geçtiği üzere ne cisimdir ne de cisimseldir. *Her soyut ise bütün tümelleri akleder.* Daha önce *her iki öncülü de kanıtlamıştık.*

[187] *İkincisi: Yüce Allah kendi zâtını akleder. Kendi zâtını aklettiğinde ise kendisi dışındakileri akleder. Birincinin nedeni şudur: Taakkul,* maddi ilgilerden *soyutlanmış mahiyetin* kendi başına var olan *soyut şeyde bulunmasıdır. Bu ise O'nun işinde gerçekleşmektedir.* Çünkü O'nun zâtı soyut olup zatından habersiz değildir. Dolayısıyla O, zâtını bilir. *İkincinin nedeni şudur: O, kendisi dışındakilerin* hepsinin ya doğrudan ya da vasıtalı olarak *ilkesidir. İlleti bilmek ise maʻlûlü bilmeyi gerektirir.* Dolayısıyla Allah hem zâtını hem de bütün maʻlûllerini bilir.

[188] *Birinci yola yöneltilecek eleştiri,* her soyutun tümel kavramları akledeceğini söyleyen *büyük öncülün men edilmesidir. Bu öncülün* filozoflarca tutunulan *kanıtının zayıflığı daha önce anlatılmıştı. İkinci yola yöneltilecek eleştiri şudur: Biz taakkulün sizin söylediğiniz şey olduğunu kabul etmiyoruz. Taakkulün böyle tarif edilmesi, kesin bir delil getirilinceye dek onun hakikatinin de böyle olmasını gerektirmez. Çünkü bu tarif ol olsa filozofların taakkulle* tarifte dile getirdikleri *bu* anlamı *kastettiklerini gösterir. Fakat kendimizde bulduğumuz ve bilgi olarak adlandırdığımız durumun hakikatinin* onların söylediği *bu şey olduğunu nereden biliyorlar?! Bunun bir delili olmalıdır.* Bilginin hakikatinin sizin söylediğiniz olduğunu *kabul ettik diyelim. Fakat onda niçin* bulunan şey ile kendisinde bulunulan şey arasında *başkalığın şart koşulması mümkün olmasın!?* Bu durumda şey kendisini bilmeyecektir. Nitekim duyularda bu şart koşulmaktadır. Zira idrakler duyularda hazır bulunduğu ve onlardan gaip olmadığı halde duyular kendilerini idrak etmemektedir. Başkalık şartı olmadığını *kabul edelim. Fakat illeti bilmenin maʻlûlü bilmek olduğunu kabul etmiyoruz. Aksi halde şeyi bilmek onun yakın ve uzak bütün gereklerini bilmeyi gerektirir.* Çünkü şey bilindiğinde onun maʻlûlü olan yakın gereği bilinir ve her ikisi bilinince uzak gerek de bilinir. Çünkü uzak gerek, şeyin ve onun yakın gereğinin maʻlûlüdür. *Evet bu,* illet olan *şey bilindiği, onun* maʻlûl olan *diğer şeyin illeti olduğu* bilindiği, *onun var olduğu* bilindiği *ve*

والكثرة؛ لأنا نقول: لا نسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة فإنها تجوّز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوّز صدور كثيرٍ عنه، وأما من جعل النوم ضدّاً للقدرة فالسؤال ساقطٌ عنه.

[١٨٦] وأما الحكماء فلهم في إثبات علمه تعالى أيضاً مسلكان؛ الأول أنه مجرّد أي ليس جسماً ولا جسمانياً كما مرّ في التنزيهات وكل مجرّد فهو عاقل لجميع الكليات، وقد برهنّا فيما سلف على المقدمتين.

[١٨٧] الثاني أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه؛ أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصلٌ في شأنه لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته، وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالماً بذاته وبجميع معلولاته.

[١٨٨] ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية، وبرهانه الذي تمسكوا به قد مرّ ضعفه، و يرد على المسلك الثاني أنّا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرّفوه به، ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليلٍ سلمناه أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها. سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لأنه إذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله، وإذا علمنا معاً علم البعيد لأنه معلولهما. نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء الذي هو علة وعلم أنه علة له أي للشي الآخر الذي هو معلول، و علم أنه موجود و علم أنه يلزم من وجود

illetin varlığının ma'lûlün varlığını gerektirdiği bilindiği takdirde gerekir. Bu durumda ma'lûlün varlığı kesin olarak bilinir. Fakat sizin söyledikleriniz, diğer bilgilerin bulunduğuna değil, illetin zâtını bildiğine delalet etmektedir. İlletin zâtı ise kendisi nezdinde hazır olan zatıdır. *Niçin* maksadınıza ulaşmak için bütün *bunların onda meydana geldiğini söylediniz?*

[189] *Uyarı: Kelâmcıların iki yolu* tümelleri bilmeyi ifade ettiği gibi *tikelleri bilmeyi* de *ifade etmektedir. Çünkü tikeller* tümeller gibi *O'ndan sağlam şekilde çıkmakta olup O'nun makdûrudur.* Dolayısıyla O, her ikisini de bilmektedir. *Filozofların iki yolu ise yalnızca tümelleri bilmeyi ifade etmektedir. Çünkü* birinci yoldan anlaşıldığı üzere soyut *mahiyetiyle* bilinen *yahut* ikinci yoldan anlaşıldığı üzere *illetiyle bilinen şey, tümel* bir bilgi *olarak bilinmektedir. Zira bilinen şey, ya* birinci yolda olduğu gibi *tek başına veya* ikinci yolda olduğu gibi *şunun ma'lûlü olarak onun mahiyetinin şöyle olduğudur. Mahiyet tümeldir ve onun şunun ma'lûlü olması* da *tümeldir. Tümelin* bir kere tümelle kayıtlanması bir yana pek çok kere *tümelle kayıtlanması, tikellik bildirmez.*

[190] Burada derinlemesine düşünmeyi gerektiren bir durum vardır. Zira filozoflar illetin hususiyetine ilişkin tam bilginin, o illetten vasıtalı yahut vasıtasız olarak çıkan ma'lûllerin hususiyetlerine ilişkin tam bilgiyi gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Yine onlar, yüce Allah'ın tikelleri tikel olmaları bakımından bilmeyeceğini zira bunun onun hakiki sıfatlarında değişim meydana getireceğini iddia etmişlerdir. Muhakkiklerden biri onlara itiraz etmiş ve şöyle demiştir: Onlar zekâ iddiasında olmalarına rağmen buradaki sözleri çelişkilidir. Çünkü tikeller de tümeller gibi Allah'ın ma'lûlleridir. Bu durumda onların sözü edilen kuralı, Allah'ın tikelleri de bilmesini gerektirir. Fakat onlar bu eleştiriyi gidermek için, tıpkı kurallarının bidüziyeliğini engelleyen manilerden ötürü o kuralları tahsis eden zannî ilimler erbabının yaptığı gibi, aklî kuralı engelleyici bir sebepten -ki bu değişimdir- ötürü tahsis etmeye sığınmışlardır. Oysa bu, kesin ilimlerde doğru değildir.

İkinci Bahis: [Yüce Allah'ın İlminin Kuşatıcılığı]

[191] *Yüce Allah'ın ilmi mümkün, zorunlu ve imkânsız bütün mefhumları kuşatır. Dolayısıyla o, kudretten daha geneldir. Zira kudret zorunlu ve imkânsızları kuşatmaz, yalnızca mümkünlerle sınırlıdır. Daha önce kudret hakkında zikredilen şu gerekçenin benzerinden dolayı* ilmin bütün mefhumları kuşattığını söyledik: *Bilgiyi gerektiren şey, O'nun zâtıdır. Bilinmeyi gerektiren şey ise*

العلة وجود المعلول فحينئذٍ يعلم وجود المعلول قطعاً، لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالمٌ بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده، ولا يدل على ثبوت العلوم الأُخر فلم قلتم: إن ذلك كله حاصلٌ له حتى يتم مطلوبكم.

[١٨٩] تنبيه؛ مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لأن الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالماً بهما معاً، وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علماً كلياً لأن ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الأول أو علم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علماً كلياً فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها كما في المسلك الأول أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني، والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي مرّات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلاً عن تقييده به مرةً واحدة.

[١٩٠] وههنا محل تأمّل فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسطٍ أو بغير وسط، وادّعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال: إنهم مع ادّعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فإن الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسببٍ مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنه يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية.

البحث الثاني

[١٩١] أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعمّ من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات. وإنما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مرّ في القدرة وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية

bilinenlerin zâtları ve onların mefhumlarıdır. Zâtın bütüne nispeti ise eşittir. Buna göre zât onların bir kısmını biliyorsa hepsini biliyor demektir. *Bu esasta farklı düşünenler* de altı *gruptan oluşur.*

[192] *Birinci grup, şöyle diyen* Dehrîlerdir: *Allah kendisini bilmez, çünkü bilgi bir nispettir. Nispet ise ancak iki* başka *şey arasında olabilir.* Bu iki şey, zorunlu olarak nispetin taraflarıdır. *Şeyin kendisine nispeti ise imkânsızdır.* Zira orada bir başkalık yoktur.

[193] *Cevap, bilginin* sadece *bir nispet olduğunu men etmektir. Aksine o,* bilinene *nispeti bulunan* gerçek *sıfattır. Sıfatın zâta nispeti ise mümkündür.* Eğer "o sıfat, bilen ile bilinen arasında bir nispeti gerektirir, dolayısıyla bilen ve bilinenin bir olması mümkün değildir" denirse biz şöyle deriz: Sıfat, kendisi ve bilinen arasında bir nispet ile kendisi ve bilen arasındaki başka bir nispeti gerektirir. Her iki nispet de daha önce öğrendiğin gibi mümkündür. Fakat bilen ve bilinen arasındaki nispet, sözü edilen iki nispetten birincisinin ta kendisidir ve ikisi arasında dolaylı olarak düşünülmektedir. Şu halde sorun yoktur.

[194] Bilginin sadece mahalli ve ilişkili olduğu şey arasında bir nispetten ibaret olduğunu *kabul ettik diyelim. Fakat şeyin kendi zâtına bilgisel olarak nispet edilemeyeceğini kabul etmiyoruz.* Çünkü itibarî farklılık, bu nispetin gerçekleşmesi için yeterlidir. *Nasıl* böyle *olmaz ki! Bizden biri* zât bakımından farklılık olmadığı halde *kendisini bilmektedir.*

[195] *Şöyle denemez: Bu* yani bizim kendimizi bilmemiz mümkündür *çünkü bizde* ister dışta isterse zihinde bulunsun *bir açıdan bileşiklik vardır. Oysa biz* hiçbir şekilde çokluk barındırmayan *hakiki bir hakkında konuşuyoruz.* Eğer O, kendi zâtını bilseydi şey ile onun kendisi arasında kesinlikle nispetin gerçekleşmesi gerekirdi. Oysa bileşik böyle değildir, zira onda bir çokluk vardır ve bu çokluk arasında bir nispet olduğu düşünülebilir. Şu halde bununla nakz yapılamaz.

[196] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Bizden birinin* kendisini bildiği kabul edildiği takdirde *şayet kendisinin her bir parçasına bir nispeti varsa maksada ulaşılmış demektir.* Çünkü nispet kendisi ile bütün parçaları -ki o, bu bütünün aynıdır- arasında nispet gerçekleşmiştir. *Aksi halde iki parçasından yalnızca birini bilebilir. Bu durumda bilen ile bilinen farklıdır.* Zira parça, bütünden başkadır. *Bu takdirde de o, kendisini bilmemektedir.* Oysa bunun aksi varsayılmıştı. Eğer "nispeti mümkün kılan itibarî farklılık da nereden çıktı" dersen ben derim ki genel olarak bilinir olmaya elverişli olması bakımından şeyin zâtı,

ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل سواء فإذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بكلها، والمخالف في هذا الأصل أيضاً فرقٌ ست؛

[١٩٢] الأولى من قال من الدهرية: أنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك.

[١٩٣] والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة. فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلال يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: هي تقتضي نسبته بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين اللعلم وهما ممكنتان كما عرفت، وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا إشكال.

[١٩٤] سلمناه أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية فإن التغاير الاعتباري كافٍ لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات.

[١٩٥] لا يقال: ذلك أي علمنا بذواتنا جائز لتركيبٍ في أنفسنا بوجهٍ من الوجوه أي سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً فلو كان عالماً بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركّب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به.

[١٩٦] لأنا نقول: أحدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة إلى كل جزءٍ منه فقد حصل المطلوب إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه وإلا فلا يعلم إلا أحد جزءيه فيكون العالم غير المعلوم لأن الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه. فإن قلت: من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة. قلت: من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في

genel olarak bilen olmaya elverişli olması bakımından farklıdır. Bu kadar başkalık ise bize yeter.

[197] *İkinci grup,* kadîm filozoflardan *şunu iddia edenlerdir: Allah hiçbir şeyi bilmez, aksi halde kendisini bilirdi. Çünkü bir şeyi bildiği varsayıldığında bu O'nun kendisini bildiğini de tazammun edecektir. Biz,* birinci grubun görüşünde *bunun imkânsızlığını açıklamıştık.*

[198] *Şöyle denemez: "Biz bir şeyi bilenin onu bildiğini de bildiğini kabul etmiyoruz. Aksi halde* bir şeyi *bilmekten* o şeyi bildiğini bilme gerekir ve bu böyle devam eder. Bu durumda *tek bir şeyi* bilmekten *sonsuz şeyleri bilmek gerekir.* Bu ise imkânsızdır." *Çünkü biz şöyle diyoruz: İddia edilen şey, onun bildiğini bilmesinin imkânının gerektiğidir.* Bunda ise hiçbir kapalılık yoktur. *Zira bir kimse bir şeyi bildiğinde onun o şeyi bildiğini bilmesi zorunlu olarak mümkündür. Aksi bir kimsenin el-Macestî'yi, Koniler ilmini* ve kesin delillerle ispatlanmış pek çok meseleyi içeren diğer incelikli ilimleri *bilmesi ama yönelse ve çok çabalasa bile bunları bildiğini bilememesi mümkün olur. Oysa bu* açık *bir safsatadır.* Onun bildiğini bilme imkânı sâbit olduğuna göre iddia ispatlanmış demektir. Çünkü imkânsızın imkânı imkânsızdır.

[199] *Cevap: Eğer yüce Allah'ın kendisini bilmesi imkânsızsa sözü edilen gerekliliği men eder ve deriz ki* sizin söylediğiniz *zorunluluk,* yalnızca *kendisini bilmesi mümkün olan içindir. Şayet yüce Allah'ın* kendisini bilmesi *mümkün ise* bu mümkün bilgiyi içerdiği varsayılan *ardbitişenin yanlış olduğunu men ederiz. Ayrıca O'nun kendisini bilmediğinin* ispatı *hakkında söylediklerinin yanlışlığı daha önce geçmişti.*

[200] *Üçüncü* muhalif *grup şöyle diyenlerdir: Allah* kendi zâtını bilmekle birlikte *başkasını bilmez. Çünkü şeyi bilmek,* bu şeyden *başka* şeyleri *bilmekten farklıdır. Aksi halde bir şeyi bilen, bütün şeyleri bilirdi.* Çünkü bu takdirde onu bilmek, şeyleri bilmenin aynısıdır. Oysa bu yanlıştır. Bir şeyi bilmek, başka bir şeyi bilmekten farklı olduğuna göre *yüce Allah'ın her bir bilinen için* başlı başına *bir bilgisi olacaktır. Bu durumda O'nun zâtında* gerçekleşmiş *sonsuz bir çokluk olacaktır.* Bu çokluk, sonsuz bilinenlere ilişkin bilgilerdir. Oysa bu tatbik deliliyle yanlıştır.

الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة؛ وهذا القدر من التغاير يكفينا.

[١٩٧] الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة: إنه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيءٍ أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بيّنا امتناعه في مذهب الفرقة الأولى.

[١٩٨] لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً علم أنه عالم به وإلا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيءٍ واحد العلم بأمور غير متناهية وهو محال؛ لأنا نقول: المدّعى لزوم إمكان علمه به أي بأنه عالم وذلك مما لاخفاء فيه فإن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه عالمٌ به بالضرورة وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالمٌ به وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة، وإذا لزم الإمكان ثبت المدّعى لأن إمكان المحال محال.

[١٩٩] والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا: الضرورة التي ذكرتموها إنما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه، وإن أمكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض، وأيضاً فقد مرّ بطلان ما ذكروه في إثبات أنه لا يعلم نفسه.

[٢٠٠] الثالثة من الفرق المخالفة من قال: إنه لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأُخر وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء لأن العلم به حينئذٍ عين العلم بها وهو باطل، وإذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيءٍ آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محالٌ بالتطبيق.

[201] *Cevap:* Sizin söylediğiniz *bu* bilgi çokluğu, *izafetlerdeki* ve taalluklardaki *bir çokluktur.* Çünkü biz, bilinenlerin çoğalmasıyla bilginin zâtının çoğalacağını kabul etmiyoruz. Aksine *bilgi tektir* ama onun bilinenlerine bağlı olarak taallukları çoğalır. *Bu* izafet ve taallukların çokluğu *ise imkânsız değildir.* Zira onlar, dışta var olmayan itibari şeylerdir.

[202] *Dördüncü grup şöyle diyenlerdir: O, sonsuzu akledemez. Çünkü makûl, başkasından ayrışmıştır.* Zira bilgi ya ayrışmanın kendisidir ya da ayrışmayı gerektiren bir sıfattır. Ayrıca makûl, başkasından ayrışmazsa makûl olmaya ondan daha layık olamaz. Oysa sonsuz herhangi bir şekilde *başkasından ayrışmış değildir. Aksi halde onun başkasından ayrışmasını* ve ayrılmasını *sağlayan bir sınırı* ve ucu *olacaktır.* Onun bir ucu olduğunda da *o sonsuz olmayacaktır. Bu ise bir çelişkidir.*

[203] *Bunun cevabı, iki yöndendir. Birincisi: O, sonsuz olması bakımından akledilir.* Yani toplam olması bakımından toplam -her ne kadar sizin söylediğiniz gibi onun fertleri ayrışmamış olsa da- sonsuzluk vasfıyla başkasından ayrışmıştır ve bu bakımdan düşünülür.

[204] *Ancak bu cevap sorunludur. Çünkü bu* vasıf yani sonsuzluk, *sonsuza ilişen tek bir durumdur ve bu durum hakkında onun sonsuz olduğunu söylemek doğru değildir. Oysa tartışma sonsuzun kendisi hakkındadır* zira sonsuzlukla nitelenen sonsuzdur; tartışma, o mefhum hakkında değildir, zira birlikle nitelenen o mefhumdur. Fakat "kastedilen, onun doğru bir şekilde yüklendiği şeylerin toplamının bir ilişeni bakımından makûl olduğudur, yoksa onun ilişeninin kendinde makûl olduğu değildir" şeklinde itiraz edilebileceğinden yazar bu itirazı gidermeye işaret ederek şöyle dedi: *Özetle tartışma, icmali olarak değil ayrıntılı olarak sonsuz hakkındadır.* Sizin söylediğiniz ise icmali bir bilgidir. Oysa bunda kimse tartışmamaktadır. Nasıl olur! Onun ayrışmadığı hükmünü vermek için bilgi gereklidir.

[205] *İkincisi: Makûl,* sonsuzun fertlerinden *tek tek her biridir ve o,* gerek o fertlerden gerekse *başkalarından ayrışmıştır. Bütünün* bütün olmak bakımından *ayrışmaması ise* tek tek her birinin ayrışmasına *zarar vermez.*

[٢٠١] والجواب أنه أي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الإضافات والتعلقات و ذلك لأنّا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك أي تكثر الإضافات والتعلقات لا يمتنع لأنها أمور اعتبارية لا موجودة.

[٢٠٢] الرابعة من تلك الفرق من قال: إنه لا يعقل غير المتناهي إذ المعقول متميز عن غيره لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه ولأنه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه، وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجهٍ من الوجوه وإلا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير، وإذا كان له طرف فليس غير متناهٍ. هذا خلف.

[٢٠٣] والجواب من وجهين؛ الأول أنه معقولٌ من حيث أنه غير متناهٍ يعني أن المجموع من حيث هو مجموعٌ متميزٌ عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقولٌ بحسبه وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم.

[٢٠٤] وفيه نظر لأن ذلك الوصف أعني اللاتناهي أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ، والنزاع إنما وقع فيه لأنه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه موصوفٌ بالوحدة، ولما اتجه أن يقال: المراد أن مجموع ما صدق عليه معقولٌ باعتبار عارضه لا أن عارضه معقول في نفسه أشار إلى دفعه فقال: وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا إجمالاً وما ذكرتم علمٌ إجمالي لا منازعة فيه لأحد؛ كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه.

[٢٠٥] الثاني المعقول كل واحدٍ واحد من غير المتناهي وأنه متميزٌ عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضرّ في تميز كل واحدٍ واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل.

[206] Bu cevap, birinci cevabın aksine sonsuzun icmali olarak değil de ayrıntılı olarak yüce Allah'ın mâlûmu olmasını gerektirince yazar bundan da yüz çevirerek şöyle dedi: *Doğrusu şöyle dememizdir: Biz ayrışmış* makûlün başkasından ayrışmasını sağlayan *bir sınırı ve sonu olması* gerektiğini *kabul etmiyoruz. Bu ancak onun taakkulu,* başkasından *sınır ve sonla ayrışması* ve ayrılmasıyla *olduğu takdirde olur. Bunu ise men ediyoruz.* Çünkü ayrışmanın tarzları, sınırla sınırlı değildir.

[207] *Beşinci grup* filozofların çoğunluğu olup *şöyle der: Allah değişen tikelleri bilmez. Aksi halde* söz gelişi *Zeyd'in şimdi evde olduğunu bildiğinde sonra Zeyd evden çıktığında ya o bilgi gidecek ve Zeyd'in evde olmadığını bilecektir ya da o bilgi olduğu gibi kalacaktır. Birinci şık,* O'nun zâtında bir sıfattan diğer sıfata *değişmeyi gerektirir. İkincisi ise cahilliği gerektirir.* Oysa her ikisi de eksikliktir ve yüce Allah'ın ondan tenzih edilmesi gerekir. Filozoflar demiştir ki Allah, sabit şekilli felekler gibi değişmeseler bile şekillenmiş tikelleri de bilmez. Çünkü bunların idrak edilmesi ancak cisimsel araçlarla olur. Şekilleri değişen tikeller için de durum böyledir. Çünkü bunlarda iki engel bir araya gelmiştir. Oysa şekli bulunmayan ve değişmeyen tikeller böyle değildir. Yüce Allah'ın onları bilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Buna örnek yüce Allah'ın zâtı ile akılların zâtlarıdır.

[208] *Cevap, onda değişimin gerektiğinin men edilmesidir. Aksine* değişim, *izafetlerdedir.* Çünkü bize göre bilgi salt izafettir veya izafet sahibi hakiki bir sıfattır. Birinciye göre bilginin kendisi, ikinciye göre onun sadece izafetleri değişir. Fakat her iki durumda da mevcut bir sıfatta herhangi bir değişiklik gerekmez, aksine değişim, itibarî bir mefhumdadır ki bu da mümkündür. Şekillenmiş şeyin idraki, ancak bilgi, sûretin husûlü olduğunda cisimsel bir alete ihtiyaç duyar. Ama sûret değil de salt izafet olduğunda veya izafet sahibi hakiki bir sıfat olduğunda cisimsel alete gerek yoktur.

[209] *Mu'tezile meşâyihi* ve pek çok Eş'arî *buna şöyle cevap vermiştir:* Şeyin *var olduğuna* ilişkin bilgi *ve var olacağına ilişkin bilgi aynıdır. Zira Zeyd'in yarın şehre gireceğini bilen kimse yarın olduğunda* bu bilgisi devam ettiği ve onu silen herhangi bir gaflet olmadığı takdirde *bu bilgiyle onun şimdi şehre girdiğini bilir. Bizden birinin* o kimsenin şimdi girdiğini bilmek için yeni *bir bilgiye ihtiyaç duymasının nedeni,*

[٢٠٦] ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا إجمالاً على عكس الجواب الأول أعرض عنه أيضاً فقال: والحق أن نقول: لا نسلم أن المعقول المتميز يجب أن يكون له حدّ ونهاية يمتاز به عن غيره، وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وأنه ممنوع لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد.

[٢٠٧] الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة: لا يعلم الجزئيات المتغيرة وإلا فإذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار و يبقى ذلك العلم بحاله؛ والأول يوجب التغير في ذاته من صفةٍ إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه. قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية، وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول.

[٢٠٨] والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة؛ فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة، وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها.

[٢٠٩] وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثيرٌ من الأشاعرة بأن العلم بأنه وجد الشيء و العلم بأنه سيوجد واحد فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له، وإنما يحتاج أحدنا إلى علمٍ آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لطريان

birinci bilgiden gaflete düşmesidir. Oysa yüce Yaratıcı hakkında gaflet imkânsızdır. Dolayısıyla da O'nun şeyin var olduğuna dair bilgisi, şeyin var olacağına ilişkin bilgisinin aynısıdır. Bu sebeple bilinenin yokluktan varlığa geçmesi onun bilgisinde herhangi bir değişiklik olmasını gerektirmez.

[210] Onların dile getirdiği *bu* cevap, *filozofların "yüce Allah'ın bilgisi* bizden birinin belirli zamanlarda gerçekleşen hâdislere ilişkin bilgisi gibi *zamansal* yani zamanda gerçekleşmiş *değildir" sözlerinden alınmıştır.* Kuşkusuz bizim bilgimiz özel bir zamanda gerçekleşir. O zamanda meydana gelen hâdisler bizim nezdimizde şimdi olur, ondan önce veya sonra meydana gelen hâdisler ise geçmiş veya gelecek olur. Yüce Allah'ın bilgisi ise asla bir zamana mahsus değildir. *Dolayısıyla orada şimdi, geçmiş ve gelecek yoktur.* Zira bunlar, zamanın bir parçasında gerçekleşen şeye kıyasla zamana ilişen sıfatlardır. *Çünkü şimdinin anlamı, benim bu hükmümün zamanı demektir. Geçmiş, benim bu hükmümün zamanından önceki zamandır. Gelecek ise benim bu hükmümün zamanından sonraki zamandır. O halde bilgisi ezelî olup zamanı kuşatan*, var olmak için zamana muhtaç olmayan ve zamanın belirli bir parçasında bulunmayan *hakkında şimdi, geçmiş ve gelecek düşünülemez.* Dolayısıyla onlara göre yüce Allah tikel hâdislerin tamamını ve onların gerçekleştiği zamanları bilir. Fakat bu bilgi, onların bir kısmının şimdi, bir kısmının geçmişte ve bir kısmının da gelecekte gerçekleşmesi bakımından değildir. Çünkü onların bu açıdan bilgisi, değişir. Aksine Allah onları zamanların altına girmekten münezzeh ve ezelden ebede devam eden bir bilgiyle bilir.

[211] Bunun açıklaması şudur: Yüce Allah mekânlı olmadığından O'nun bütün mekânlara nispeti eşittir. Dolayısıyla mekânlar arasında O'na kıyasla yakın, uzak ve orta yoktur. Aynı şekilde O'nun kendisi ve hakiki sıfatları da zamansal olmadığından O'na kıyasla zaman geçmiş, gelecek ve şimdiyle nitelenmez. Aksine O'nun bütün zamanlara nispeti eşittir. Dolayısıyla mevcutlar ezelden ebede, her biri kendi vaktinde O'nun tarafından bilinirler. O'nun bilgisinde olmuş, olan ve olacak yoktur, aksine her biri kendi vakitlerinde O'nun nezdinde oluyor durumundadır. Dolayısıyla O, tikellerin hususiyetlerini ve hükümlerini bilir ama bu, zamanın üç niteliği bakımından onlara girmesi açısından değildir. Çünkü zamanın O'na nispetle tahakkuku söz konusu değildir. Böylesi bir bilgi, tıpkı tümellere ilişkin bilgi gibi sâbit ve sürekli olur ve kesinlikle değişmez.

الغفلة عن الأول، والبارئ تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه.

[٢١٠] وهذا الذي ذكروه مأخوذٌ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس علماً زمانياً أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فإنه واقعٌ في زمانٍ مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده، وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً، وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمانٍ أصلاً فلا يكون ثمة حاصل وماضٍ ومستقبل فإن هذه صفاتٌ عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزءٍ منه إذ الحال معناه زمان حكمي هذا، والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا، والمستقبل زمان هو بعد زمن حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزءٍ معين من أجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماضٍ ولا مستقبل فالله سبحانه عالمٌ عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقعٌ الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر.

[٢١١] وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط، كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومةٌ له كلٌّ في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالمٌ بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات.

[212] Önde gelen düşünürlerden biri şöyle demiştir: "Bu, filozofların Allah tikelleri tümel bir şekilde bilir sözlerinin anlamıdır. Yoksa birinin 'O'nun bilgisi tikellerin tabiatlarını ve hükümlerini kuşatır ama hususiliklerini ve o hususiliklerle ilişkili durumlarını kuşatmaz' şeklinde vehmettiği gibi değildir. Nasıl olur! Filozofların illeti bilmek ma'lûlü bilgiyi gerektirir görüşü, onların vehmettiği şeyle çelişir." Nitekim buna daha önce işaret edilmişti.

[213] *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî* Mu'tezile meşâyihinin Allah'ın şeyin var olduğuna ilişkin bilgisi ile onun var olacağına ilişkin bilgisi aynıdır şeklindeki *bu* sözünü *reddetmiş ve buna birkaç yönden delil getirmiştir. Birincisi: Gerçekleşecek olanın hakikati gerçekleşmiş olanın hakikatinden* zorunlu olarak *farklıdır. Dolayısıyla bunu bilmek, onu bilmekten farklıdır. Çünkü iki bilinenin farklılığı, onlara ilişkin bilginin de farklı olmasını gerektirir.*

[214] *İkincisi: Onun gerçekleştiğini bilmenin şartı, gerçekleşmedir. Onun gerçekleşeceğini bilmenin şartı ise gerçekleşmemedir. Eğer bu ikisi bir olsaydı* şartları arasında çelişki bulunması bir yana *şartları* asla *farklılaşmazdı. Bazen bu ikinci yön şöyle ifade edilir: Zeyd'in yarın şehre gireceğini bilen ve yarın gelinceye dek karanlık bir evde* bu bilgisini koruyarak *oturup* karanlık nedeniyle *yarının geldiğini bilmeyen kimse onun şehre girdiğini* devam eden bu bilgiyle *bilemez.* Nasıl olur da iki bilgiden biri diğerinin aynı olur! *Evet, onun yarın gireceği bilgisine yarının geldiği bilgisi eklenirse* bu iki bilgiyle *onun* girdiğini *bilir.* Bu takdirde bu, önceki iki bilginin bir uzantısı olur, ikisinden birinin aynısı değil. Yazar bu kısmı, İmâm Râzî'nin *el-Erbaîn*'de yaptığı gibi üçüncü bir gerekçe yapmamıştır, çünkü bu gerekçenin özü şudur: Onun yarın şehre gireceği bilgisi, yarının gelmesi şartına bağlı değildir. Bizim örneğimizde onun girdiği bilgisi ise yarının gelmesi şartına bağlıdır. Dolayısıyla bu, ikinci gerekçeye dönmektedir, başlı başına bir gerekçe değildir.

[215] *Üçüncüsü: Onun gerçekleştiği bilgisi, gerçekleşeceğini bilmemekle birlikte olabilir.* Mesela hâdis, hudûsu esnasında bilindiği ve ondan önce kesinlikle fark edilmediğinde durum böyledir. *Ayrıca bunun tersi de olabilir.* Mesela hudûsundan önce hâdisin durumu bilindiği ve hudûsa geldiği esnada fark edilmediğinde durum böyledir. Bir zamanda *bilinmeyen ise* o zamanda *bilinenden farklıdır.* İki bilinen başka olduğuna göre iki bilgi de başkadır.

[٢١٢] قال بعض الفضلاء: وهذا معنى قولهم: إنه يعلم الجزئيات على وجهٍ كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيطٌ بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال؛ كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة.

[٢١٣] وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد واحتج عليه بوجوه؛ الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لأن اختلاف المتعلقين أي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما.

[٢١٤] الثاني أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما أصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما، وقد يعبر عنه أي عن الوجه الثاني بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً وجلس إلى مجيء الغد في بيتٍ مظلم مستديماً لذلك العلم فلم يعلم لأجل الظلمة دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر. نعم لو اضم إليه أي إلى العلم بأنه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك أي أنه دخل فيكون حينئذٍ هذا العلم متفرعاً على العملين السابقين لا عين أحدهما وإنما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروطٌ به فيكون راجعاً إلى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة.

[٢١٥] الثالث؛ يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلاً، وبالعكس كما إذا علم حالة قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه وغير المعلوم أي ما ليس معلوماً في زمان غير المعلوم أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان، وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان،

Buna göre bu üçüncü gerekçe de birinci gerekçeye dönmektedir. Oysa doğrusu *el-Erbâin*'deki gibidir: "Onun gerçekleşeceğini bildiğini bilmek, gerçekleştiğini bildiğini bilmemekle birlikte olabilir ve bunun tersi de olabilir. Bilinmeyen ise bilinenden başkadır. O halde iki bilginin doğrudan doğruya farklı olduğu sâbit olmaktadır." Yazarın şu sözü bizim söylediğimize tanıklık etmektedir: *Bu* üçüncü gerekçe *bazen şöyle ifade edilir: Gerçekleşmeden önce onun gerçekleşeceğine inanmak bilgi iken onun gerçekleştiğine inanmak cehalettir. Gerçekleştikten sonra ise bunun aksi doğrudur. O halde iki bilgi farklıdır* çünkü ikisinin vasıfları yani bilmek ve bilmemek tıpkı üçüncü gerekçede dikkate alınan bilinme ve bilinmemenin çeliştiği gibi çelişmektedir. İmâm Râzî bunu başlı başına bir gerekçe saymıştır.

[216] Sonra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendi şeyhlerinin cevabını çürüttükten sonra yüce Yaratıcı'nın değişen şeylere ilişkin bilgisinde değişim olduğunu kabul etti ve şunu iddia etti: Yüce Allah'ın zâtı, O'nun bilinenleri gerçekleşmeleri şartıyla bilen olmasını gerektirir. Dolayısıyla bilinenler var olduğu esnada onlara ilişkin bilgi meydana gelirken onların zevaliyle birlikte bilgi de zail olur ve başka bir bilgi meydana gelir.

[217] Ona şöyle cevap verildi: Bu, yüce Yaratıcı'nın hâdislerin varlıklarının durumlarını ezelde bilmemesini gerektirir. Oysa bu, Allah'ı cahil yapmaktır ki O, bundan münezzehtir.

[218] *Altıncı* muhalif *grup şöyle diyenlerdir: Allah bütünü* ikinci grubun iddia ettiği gibi *tümel olumsuz anlamında değil, tümelin olumsuzlanması* yani tümel olumlunun kaldırılması *anlamında bilmez. Çünkü her bir şeyi bilseydi bir şeyi bildiğinde onu bildiğini de bilirdi.* Çünkü bu bilgi, şeylerden bir şey ve mefhumlardan bir mefhumdur. *Aynı şekilde onun bildiğini bildiğini bildiğinde de durum böyledir.* Çünkü bu, başka bir şeydir. *Böylece* bilgilerde *teselsül ortaya çıkar.*

[219] *Cevap: Bu* mevcut şeylerde değil, *izafetlerde olan bir teselsüldür.* Çünkü bilgi bize göre izafet ve taalluk kabilindendir. *İzafetlerde teselsül ise* daha önce birçok defa geçtiği üzere *imkânsız değildir.* Hatta şöyle deriz: *Nasıl* olur da bilgi gerçek bir sıfat olarak görüldüğünde mevcut şeylerde teselsül gerekli olur! *Oysa bildiğini bilmesi, bilgisinin ta kendisi olabilir. Nitekim İmâm Râzî ve Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî böyle düşünmüşlerdir.* Zira onlar şöyle demiştir: Şeyi bilme ile

وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول، والصواب كما هو في الأربعين أنه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذٍ تغاير العلمين ابتداءً، ويشهد لما قلناه قوله: **وقد يعبر عن هذا** الثالث **بأن قبول الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا** لتنافي وصفيهما أعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث، وقد عدّه الإمام الرازي وجهاً برأسين.

[٢١٦] ثم أن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارئ سبحانه بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر.

[٢١٧] وردّ عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون البارئ في الأزل عالماً بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيلٌ له تعالى عنه.

[٢١٨] **السادسة** من الفرق المخالفين **من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل** أي رفع الإيجاب الكلي **لا** بمعنى **السلب الكلي** كما زعمته الفرقة الثانية **إذ لو علم كل شيء؛ فإذا علم شيئاً علم** أيضاً **علمه به** لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفهومات **وكذا علم علمه بعلمه** لأن شيء آخر **ويلزم التسلسل** في العلوم.

[٢١٩] **والجواب أنه تسلسلٌ في الإضافات** لا في أمور موجودة لأن العلم من قبيل الإضافة والتعلق عندنا **وأنه** أي تسلسل الإضافات **غير ممتنع** كما مرّ غير مرة بل نقول: **كيف** يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية، **و** الحال **أنه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي** فإنهما قالا: كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء

onu bildiğini bilme ve zıtlık ile farklılığı bilme gibi birbirinden ayrılamayan her iki şeye dair tek bir bilgi olabilir. Nitekim bu, daha önce üçüncü mevkıfın bilgi bahsinde geçmişti.

[220] *Uyarı: Bilgi,* yüce Allah'ın zâtına *zait* ve onunla kâim *bir sıfattır. Bunun gerekçesi daha önce* sıfatların zait olduğu genel olarak açıklandığında *geçmişti. Mu'tezile bunu çeşitli gerekçelerden dolayı inkar etmiştir.*

[221] *Birinci gerekçe: Eğer yüce Allah'ın bir bilgisi olsaydı bu bilgi bir şeye taalluk ettiğinde ve bizim bilgimiz de o şeye taalluk ettiğinde her iki bilgi de aynı yönden taalluk ederdi.* Bu, bilgilerin bilinenlerine ya genel olarak ya da ayrıntılı olarak taallukudur. *Bu durumda iki bilginin mütemâsil olması gerekir.* Çünkü aynı bilinene aynı yönden taalluk eden her iki bilgi mütemasildir. Ya her *iki bilginin de kadîm ya da* her ikisinin de *hâdis olması gerekir.* Çünkü mütemâsiller gereklerde ortak olmak zorundadır.

[222] *Eğer* onlara verilecek cevapta *şöyle denirse: Bu, bilen olmak hususunda sizi de bağlar.* Çünkü yüce Allah'ın bilen olması bir şeye taalluk ettiği ve bizim bilen olmamız da aynı yönden o şeye taalluk ettiğinde iki bilen olmanın mütemâsil olması ve kadîmlik ve hâdislikte ortak olması gerekir. Bilen olma hakkında *sizin cevabınız ne ise* bilgi hususunda *bizim cevabımız da odur.*

[223] *Biz şöyle deriz ki* onlar bu nakzı gidermek için şöyle diyebilir: *Yüce Allah'ın bilen olması, zâtın* bilinene *taallukudur. Oysa bizim bilen olmamız bilginin* bilinene taallukudur. *Dolayısıyla* bu *iki taalluk aynı yönden değildir.* Şu halde mütemâsil olamazlar.

[224] *Cevap: Taallukun yönü* ve yolunda *ortaklık, temâsülü gerektirmez. Çünkü farklılar* hatta zıtlar *bir gerekte ortak olmaktadır. Eğer* "bizim söylediğimiz iki bilginin mütemâsil olduğuna delalet etmiyorsa *bilgilerin mütemâsil olduğu neyle bilinecektir" denirse biz deriz ki şayet* orada bilgilerin mütemâsil olduğu bilgisine götüren *başka bir yol varsa onunla* bu sonuca ulaşılır. *Aksi halde* bilmemize yol bulunmayan diğer şeylerde olduğu gibi *duraksarız. Temâsülü kabul ettik diyelim fakat kadîmlik ve hâdislikte ortaklığı kabul etmiyoruz.* Çünkü mütemâsiller kadîmlik ve hâdislikte farklılaşabilir. *Mesela varlıkta durum böyledir.* Çünkü yüce Allah'ın varlığı kadîm iken mümkünlerin varlığı hâdistir. Ama iki varlık mütemâsildir. Bunun sırrı şudur: İki mütemâsil, bir şeyle ayrışmak zorundadır. Bazen bu şey özel bir hükmün ilkesi olabilir.

والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث.

[٢٢٠] تنبيه؛ العلم صفةٌ زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مرّ من بيان زيادة الصفات على الإجمال وأنكره المعتزلة لوجوه؛

[٢٢١] الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجهٍ واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالاً أو تفصيلاً فيلزم حينئذٍ تماثلهما لأن كل علمين تعلقا بمعلومٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة فهما متماثلان، ويلزم إما قدمهما معاً أو حدوثهما معاً لأن المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم.

[٢٢٢] فإن قيل في جوابهم: هذا لازمٌ عليكم في العالمية فإنه إذا تعلقت عالميته تعالى بشيء وتلقت به عالميتنا من وجهٍ واحد لزم تماثلها واشتراكهما في القدم والحدوث في العالمية فما هو جوابكم فهو جوابنا في العلم.

[٢٢٣] قلنا: لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض: عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا أي هذا التعلقان من وجهٍ واحد فلا يكونان متماثلين.

[٢٢٤] والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل إذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازمٍ واحد. فإن قيل: إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم. قلنا: إن كان هناك طريق آخر إلى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به إليها وإلا نتوقف كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها. سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لأن المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادثٌ مع تماثلها، وسرّه أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأً لحكمٍ مختص.

[225] *İkinci gerekçe: Yüce Allah sonsuz şeyleri bilmektedir.* O'nun bilgisinin zatına zait olduğu farz edildiğinde O'nun var olan *sonsuz bilgilerinin bulunması gerekir.* Zira bir şeye ilişkin bilgi, başka bir şeye ilişkin bilgiden zorunlu olarak başkadır.

[226] *Cevap: Çokluk,* bilginin *taalluklarındadır. Bunlar ise izafidir.* Dolayısıyla sonsuz olmaları mümkündür. Fakat bilginin kendisi tektir.

[227] *Üçüncü gerekçe:* Yüce Allah'ın bir bilgiyle bilen olduğu farz edildiğinde *O'nun bildiğini bilmesinin* bilgisine zait olması *gerekir ve* mevcut bilgiler sonsuza dek *teselsül eder.*

[228] *Cevap: Bu teselsül izafetlerdedir.* Çünkü O'nun bilgisi tektir. Bu bilginin sonsuz bilinenlere taalluku vardır. Söz konusu bilinenlerden biri de O'nun bilgisidir ki bu bilgi ondan zât bakımından değil, itibar bakımından farklıdır.

[229] *Dördüncüsü: Eğer yüce Allah'ın bir bilgisi olsaydı O'nun üzerinde bir bilen olurdu. Oysa ardbitişen görüş birliğiyle yanlıştır. Gerekliliğin açıklaması, "her bilenin üzerinde bir bilen vardır"*[10] *âyetidir.*

[230] *Cevap, şu âyetlerle muârazadır: "Hiçbir dişi O'nun bilgisi dışında gebe kalamaz ve doğuramaz"*[11]*, "O'nun ilminden hiçbir şeyi kuşatamazlar"*[12]*.* Burada bilgiyi, bilinen olarak yorumlamak, zahire aykırıdır. *"Kıyametin saati Allah katındadır"*[13]*. Nasıl olur! Bu* "her bilenin üzerinde bir bilen vardır" *âyeti, lafzî bir delildir* ve genel olup *tahsis kabul eder.* Dolayısıyla onun yukarıda Allah'ın ilminin bulunduğuna dair zikrettiğimiz kesin delillerle uyumlu olması için yüce Allah dışındakilere tahsis edilmesi gerekir.

Dördüncü Maksat: Yüce Allah Diridir [Hay]

[231] *Bu, bütün* din erbabı ve başkalarından *herkesin görüş birliği ettiği hususlardandır. Çünkü O,* daha önce geçen delillerden ötürü *âlim ve kâdirdir. Onlar, bu hususta da* yani O'nun âlim olduğu hususunda daha önce öğrendiğin gibi dikkate almaya değmez bir azınlık dışında *ittifak etmişlerdir. Her âlim ve kâdir ise zorunlu olarak diridir. Fakat onlar, O'nun diriliğinin/hayatın ne anlama geldiğinde ihtilaf etmişlerdir. Çünkü hayat bizim hakkımızda ya türsel mizacın itidalidir.* Nitekim Fahreddîn Râzî'nin *el-Muhassal*'daki sözü bunu hissettirmektedir. Çünkü Râzî, şöyle demektedir: "Hayattan kasıt şayet mizacın itidali yahut duyu ve hareket gücüyse makuldür; yok eğer üçüncü bir şeyse bunun tasvir edilmesi ve kanıtlanması gerekir." *Ya da hayattan kasıt, söz konusu itidali izleyen bir güçtür.* İster

[٢٢٥] الثاني من الوجوه أنه تعالى عالمٌ بما لا نهاية له فإذا فرض أن علمه زائدٌ على ذاته فيلزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيءٍ آخر.

[٢٢٦] والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية فيجوز لا تناهيها، وأما ذات العلم فواحدة.

[٢٢٧] الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضاً زائداً على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له.

[٢٢٨] والجواب أنه في الإضافات لأن علمه واحد، وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات.

[٢٢٩] الرابع؛ لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقاً. بيان الملازمة قوله تعالى: ﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.

[٢٣٠] والجواب المعارضة بقوله: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ﴾، ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر أن الله عنده علم الساعة كيف وأنه أي قوله: ﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ دليلٌ لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارئ سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى.

المقصد الرابع في أنه تعالى حي

[٢٣١] هذا ما اتفق عليه الكل من أهل الملل وغيرهم لأنه عالمٌ قادر لما مرّ من الدلائل، وقد أطبقوا أيضاً عليه أي على أنه عالم إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حيّ بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال: المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول، وإن كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء

duyu ve hareket gücünün kendisi isterse daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ'nın tercih ettiği gibi ondan başka bir şey olsun farketmez. *Oysa* hayat bu anlamların herhangi biriyle *yüce Yaratıcı hakkında düşünülemez. Bu sebeple onlar şöyle demiştir: Hayat, Onun bilmesi ve güç yetirmesinin mümkün oluşudur. Bu, filozofların ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşüdür.*

[232] Ashabımız ve Mu'tezile'nin *çoğunluğu şöyle demiştir: Hayat; bilgi* ve kudretin *imkânını gerektiren bir sıfattır. Çünkü O,* tam *bilginin* ve kuşatıcı kudretin *imkânını gerektiren bir sıfata sahip olmasaydı O'nun* sözü edilen *bilgi* ve kudretin *imkânına sahip olması, gerekçesiz tercih olurdu.*

[233] *Onlar şöyle cevap vermiştir: Bu, O'nun* söz konusu imkânı gerektiren *o sıfata sahip oluşuyla nakz edilir. Çünkü bu da başka bir sıfatla oluyorsa* vücûdî sıfatlarda *teselsül gerekir.* Oysa bu bir çelişkidir. *Şu halde* gerekçesiz tercih olmaması için O'na mahsus oluşu *başka bir sıfatla olmayan bir şeyde durulması gerekir.*

[234] Onların bu delili, zâtların mütemâsil olduğuna dayandığından yazar bu istidlâlin yanlışlığına şu sözüyle işaret etti: *Doğrusu şudur: Yüce Allah'ın zâtı, hakikat bakımından diğer zâtlardan farklıdır. O* zâtı nedeniyle *bir duruma sahip olmayı gerektirir.* Dolayısıyla gerekçesiz tercih söz konusu değildir. Mâlûmdur ki O'nun zâtının zâtı nedeniyle gerektirdiği bu durumun *bilginin imkânına illet yapılması,* o durumun *bilginin imkânının kendisi yapılmasından evla değildir.* İmkanın kendisi üzerine *ilave bir şeyi olumlamak isteyen kimsenin delil getirmesi gerekir.*

Beşinci Maksat: Yüce Allah İrade Sahibidir

[235] *Bu hususta iki bahis vardır. Birincisi iradenin ispatı hakkındadır. Burada ilk olarak iradenin tasvir edilmesi, sonra* ikinci olarak *anlatılması* ve incelenmesi *gerekir. Filozoflar şöyle demiştir: Yüce Allah'ın iradesi, O'nun en mükemmel nizamın nasıl olacağına ilişkin bilgisinden ibarettir. Onlar buna inayet adı verirler.* İbn Sînâ şöyle demiştir: "İnayet, yüce İlk'in bilgisinin bütünü ve onun en güzel düzende olacak şekilde olması gereken durumunu kuşatmasıdır. Dolayısıyla İlk'in bütünün varlığının doğru bir şekilde sıralanışının nasıl olacağına ilişkin bilgisi, gerçek olan İlk'in herhangi bir kastı ve talebi olmaksızın bütündeki iyiliğin feyzetmesinin kaynağıdır."

كانت نفس القوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مرّ، ولا تتصور الحياة بشيءٍ من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

[٢٣٢] وقال الجمهور من أصحابنا والمعتزلة: إنها صفةٌ توجب صحة العلم والقدرة إذ لولا اختصاصه بصفةٍ توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحاً بلا مرجح.

[٢٣٣] وأجابوا عنه بأنه منقوضٌ باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فإنه لو كان بصفةٍ أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية؛ هذا خلف فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به بصفةٍ أخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح.

[٢٣٤] ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله: والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح، و من المعلوم أن ليس جعل ذلك الأمر الذي تقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم أولى من جعلها أي جعل ذلك الأمر أنثه نظراً إلى قوله: نفس صحة العلم فمن أراد إثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل.

المقصد الخامس في أنه تعالى مريد،

[٢٣٥] وفيه بحثان؛ الأول في إثبات الإرادة ولا بد ههنا من تصويرها أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً فقال الحكماء: إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية. قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبعٌ لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق.

[236] *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî* ve Nazzâm, Câhız, Allaf, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve Mahmûd Harezmî gibi bir grup Mu'tezile imamı *şöyle demiştir:* Yüce Allah'ın iradesi *O'nun fiildeki faydaya ilişkin bilgisidir. Bu, her akıl sahibinin fiildeki faydaya ilişkin zannı veya inancının* yahut bilgisinin *fiili gerektirdiğini kendinde bulması gibidir.* Ebü'l-Hüseyin *buna "dâiye/saik" adını vermiştir.* Ama yüce Allah hakkında zan ve inanç imkânsız olduğundan O'nun sâikini faydayı bilmekle sınırlamıştır. Yalnızca Ebü'l-Hüseyin'den nakledildiğine göre o, iradenin duyulur dünyada dâi üzerine zait olduğunu söylemiştir. Hüseyin *en-Neccâr şöyle demiştir: Allah'ın irade eden oluşu, ademî bir durum olup O'nun istemeyen* ve mağlup duruma düşen *olmamasından ibarettir. Ka'bî şöyle demiştir: İrade, O'nun kendi fiili söz konusu olduğunda* fiilinin içerdiği maslahatı *bilmesi iken başkasının fiili söz konusu olduğunda fiili emretmesidir.*

[237] *Ashabımız* ve Basra Mu'tezilesinin çoğunluğu *şöyle demiştir: İrade bilgi ve kudretten başka üçüncü bir sıfattır. Bu sıfat, iki makdûrdan birinin gerçekleşeceğini belirler. Bunlar* o sıfatın varlığını *şöyle delillendirmiştir: İki zıddın kudrete nispeti eşittir. Çünkü kudretle bu zıddın gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi öteki zıddın gerçekleşmesi de mümkündür ve* kudretle gerçekleşmenin mümkün olması bakımından ikisi arasında *hiçbir fark yoktur.* Kudretle gerçekleştiği *farz edilen iki zıttan her birinin* bütün belirli *vakitlere nispeti eşittir. Dolayısıyla gerçekleştiği vakitte gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi ondan önce ve sonra gerçekleşmesi de mümkündür. O halde* zıddının değil de bunun gerçekleşmesini ve diğer vakitlerde değil de kendi belirli vaktinde gerçekleşmesini belirleyip onu zorunlu kılan bir *tahsis edicinin* bulunması *gerekir. Aksi halde iki eşitten birinin* diğerine *herhangi müreccih olmaksızın tercihi durumu ortaya çıkar. Bu ise bir çelişkidir.* Bu tahsis edici, *kudret değildir. Çünkü* yukarıda öğrendiğin gibi *kudretin iki zıdda* ve bütün vakitlere *nispeti eşittir. Bu tahsis edici, bilgi de değildir. Çünkü bilgi gerçekleşmeye tabidir.* Diğer deyişle belirli bir vakitte gerçekleşmeyi bilmek, o şeyin o vakitte gerçekleşecek durumda olduğuna tabidir. Çünkü bilgi, onun gölgesi ve tahkiyesidir. *Dolayısıyla gerçekleşme, bilgiye tabi olamaz. Aksi halde kısırdöngü gerekir. Öyleyse bu* tahsis edici, *üçüncü bir durum* olup hayat, işitme, görme ve de kelâmdan başkadır. Çünkü bunların hiçbiri tahsis etmeye kesinlikle elverişli değildir. *Ulaşmak istenilen sonuç da budur.*

[238] *Eğer şöyle denirse: "İrade olması bakımından iradenin iki zıdda* ve vakitlere *nispeti eşittir.* Zira iradenin bu zıdda taalluk etmesi mümkün olduğu gibi diğer zıdda taalluk etmesi de mümkündür. Yine

[٢٣٦] وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي: إرادته تعالى هو علمه بنفعٍ في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفعٍ في الفعل أو علمه به يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع. ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي. وقال الحسين النجار: إنه أي كونه مريداً أمرٌ عدمي وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً. وقال الكعبي: هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به.

[٢٣٧] وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: إنها صفةٌ ثالثة مغايرةٌ للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، واحتجوا عليه أي على ثبوت تلك الصفة بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذاك الضد من غير فرقٍ بينهما في إمكان الوقوع بها، وكل واحدٍ منهما فرض وقوعه بها فإن نسبته إلى الأوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضدّه ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات من ثبوت مخصصٍ يقتضيه وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر لا بمرجح؛ هذا خلف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت ولا العلم لأنه تبع الوقوع أي العلم بوقوع شيء في وقتٍ معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعاً له وإلا لزم الدور فإذن هو أي المخصص أمر ثالث يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً وهو المطلوب.

[٢٣٨] فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين وإلى الأوقات سواء إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر، وكما يجوز

iki zıttan birinin bir vakitte gerçekleşmesi irade edilebileceği gibi başka bir vakitte gerçekleşmesi de irade edilebilir. *Bu durumda söz iradeye döner* ve şöyle denir: Tahsis etme işlevi gören ve bilgi, kudret ve iradeden başka olan bir tahsis edici bulunmalıdır. Dolayısıyla dördüncü bir sıfat ortaya çıkar *ve teselsül gerekir." Biz şöyle deriz:* İradenin iki zıdda ve vakitlere nispetinin eşit olduğunu *kabul etmiyoruz* ki teselsül gereksin. *Aksine* irade *iki zıttan birine* ve onun belirli bir vakitte gerçekleşmesine kendisine mahsus *zâtı nedeniyle taalluk eden* bir sıfattır. Bu sebeple başka bir sıfata ihtiyaç yoktur.

[239] *Şöyle denemez:* "İrade fiilin iki tarafından birine belirli bir vakitte ve özel bir şekilde zâtı nedeniyle taalluk ettiğinde *bu tarafın* o vakitte o şekilde *gerçekleşmesi zorunlu olur ve diğer taraf da imkânsız olur.* Bu takdirde *ihtiyârın olumsuzlanması* ve zorunlu kılmanın kabul edilmesi *gerekir."* Çünkü *biz şöyle diyoruz:*[14] *Şeyin ihtiyarla zorunlu olması, ihtiyarla çelişmez* aksine onun varlığını ortaya koyar. Çünkü bu, ihtiyarın varlığının bir uzantısıdır.

[240] Burada bir bahis vardır: İki zıttan birinin irade edilmesi, şayet diğerinin irade edilmesinden başkaysa ve iki iradeden her biri zâtı nedeniyle iki durumundan belirli olarak birine taalluk etmişse bu durumda şöyle denilebilir: İki iradeden biri, irade edenin zâtına gerekmişse irade edenin birinci iradenin yerine diğer tarafı irade etmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla fiilin yapılması ve yapılmamasının mümkün oluşu anlamında kudret yok demektir. İki iradeden biri, irade edenin zâtına gerekmemişse iradenin yenilenmesi ve hudûsu mümkün olur. Eğer iki zıttan birini irade etmek, diğerini irade etmekten başka değil de irade bazen buna bazen ötekine taalluk ediyorsa ikisinden birine zâtı nedeniyle taalluk ettiğinde diğerine taalluk etmesi düşünülemez ve zorunlu kılma durumu ortaya çıkar. Yazarın söylediği "ihtiyara dayalı zorunluluk, ihtiyarla çelişmez" ilkesi, ancak dilerse yapar ve dilemezse yapmaz anlamında kudret hakkında doğrudur. Nitekim bu, daha önce anlatılmıştı. İyi düşün!

[241] *Filozoflar şöyle diyebilir: Her bilginin gerçekleşmeye tabi olduğunu kabul etmiyoruz. Bu yalnızca* bilinenin varlığına tabi olan *infiâlî bilgide böyledir.* Oysa söz konumuz olan fiilî bilgi, tabi olunan olup bilinenin gerçekleşmesinin sebebidir. Dolayısıyla bu bilgi tahsis etmeye elverişlidir. Nitekim biz, eksikliklerden münezzeh olan Yaratıcı hakkında bunu tercih ediyoruz.

إرادة وقوع واحدٍ منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقتٍ آخر فيعود الكلام فيها فيقال: لا بد للتخصيص من مخصصٍ مغايرٍ للعلم والقدرة والإرادة فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل. قلنا: لا نسلم ذلك أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها بأحدهما ووقوعه في وقتٍ معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة إلى صفةٍ أخرى.

[٢٣٩] لا يقال: إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقتٍ معين وعلى وجهٍ مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه، ويمتنع الجانب الآخر وحينئذٍ فيلزم الإيجاب و سلب الاختيار. قلنا: أي لأنّا نقول: وقد مرّ مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لأنه فرعه.

[٢٤٠] وههنا بحث وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرةً لإرادة الآخر وكانت كل واحدةٍ منهما لذاتها متعلقةً بأحدهما على التعيين اتجه أن يقال: إذا لزمت إحدى الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك، وإذا لم تلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها، وإن لم تكن مغايرةً لها بل تتعلق إرادة واحدة تارةً بهذا وتارةً بذاك فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب. وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه إنما يصح في القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر.

[٢٤١] وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم، وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوعٌ وسببٌ لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصاً كما اخترناه في البارئ سبحانه.

[242] *Ashabımız* filozoflara verdikleri cevapta *şunu iddia ederler: Bilgi ve kudretin iki tarafa nispetinin eşit oluşu zorunludur.* Dolayısıyla bilgi fiilî olsa bile bunlardan herhangi biri tahsis edici olamaz.

[243] *İkinci Bahis: Yüce Allah'ın iradesi kadîmdir. Çünkü hâdis olsaydı* -ki hiç kuşkusuz hâdis Muhtâr'a dayalıdır ve Muhtâr da O'nun zâtından ibarettir- *başka bir iradeye muhtaç olurdu.* Bu başka irade de üçüncü bir iradeye dayanırdı ve böylece devam eder *ve* mevcut iradelerde *teselsül gerekli olurdu.*

[244] Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve onlara tabi olan *Mu'tezile şöyle demiştir: İrade* yüce Allah'ın zâtıyla değil, *kendi başına kâim bir hâdistir. Sanki bu görüş, filozofların "feyze hazırlıklı şey var olduğunda feyiz meydana gelir" sözlerinden alınmıştır.*

[245] Yazardan nakledildiğine göre bu eleştirinin açıklaması şöyledir: "Sıfatın kendi başına kâim olması, onun bir sıfat olmamasını gerektirir. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır. Dolayısıyla sanki onlar, irade derken maddede hudûsa gelen mümkünü çevreleyen hazırlayıcıları kastetmişlerdir. Zira hazırlayıcı, kudrete konu olan şeyin belirli bir vakitte belirli bir sıfatta gerçekleşmesini tahsis eder. Bu vakit, hazırlayıcıdan alınan istidadın tamamlandığı vakittir. İradenin de bu şekilde tahsis edici şey olmaktan başka bir anlamı yoktur. Hazırlayıcılar kendi başlarına kâimdirler. Dolayısıyla bu anlamda irade de kendi başına kâimdir."

[246] Oysa bu, yadırganacak bir açıklamadır. Zira bu görüş, din kanununun dışına çıkıp kadîm maddenin varlığını ve hâdislerin sonsuza dek peş peşe gelen istidatlara göre kendi vakitlerinde meydana geldiğini kabul etmek demektir. Bu bakımdan en açığı şöyle demektir: Eleştirinin açıklaması şudur ki onlar, filozofların öğretilerini duyunca hâdisi kendi vaktine tahsis eden şeyin o vakitte hudûsa gelen bir şey olmasını gerektiğini anladılar. Çünkü ondan önce var olsaydı müreccihsiz tercih gerekirdi. Onlar hâdisleri tahsis eden şeyin yüce Allah'ın iradesi olduğuna inandıklarından O'nun iradesinin de hâdis olduğuna hükmettiler. Ama hâdisin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olmasını mümkün görmediklerinden onun kendi başına kâim olduğu görüşüne sığındılar.

[٢٤٢] **والأصحاب** في جواب الحكماء **يدّعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين** فلا يكون شيء منهما مخصصاً وإن كان العلم فعلياً.

[٢٤٣] **البحث الثاني؛ إرادته تعالى قديمة إذ لو كانت حادثةً** ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى **لاحتاجت إلى إرادةٍ أخرى** مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا، **ولزم التسلسل** في الإرادات الموجودة.

[٢٤٤] **وقالت المعتزلة** أي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة: **إنها حادثة قائمة بذاتها** لا بذاته تعالى **فكأنه مأخوذٌ من قول الحكماء: إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض.**

[٢٤٥] وتوجيه الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدّات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لأن المعدّ يخصص وقوع المقدور على صفةٍ معينة بوقتٍ معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك والمعدّات قائمةٌ بذواتها فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها.

[٢٤٦] وفيه بعد لأنه خروجٌ عن قانون الملّة إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاته على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية، والأظهر أن يقال: وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذ لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح، ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها، ولما لم يجوّزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها.

[247] *Kerrâmiyye de iradenin yüce Allah'ın zâtıyla kâim bir hâdis olduğunu söylemiştir. Bu iki görüşün yanlışlığı yukarıda dile getirdiğimiz* iradelerde teselsülün gerekeceği *açıklamasıyla bilinir.* Ayrıca sıfatın kendi başına kâim olması makul değildir. Hâdisin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olmasının yanlışlığı ise daha önce geçmişti.

Sonuç: ***Yüce Allah'ın Mürîd Oluşu Hakkında Kelâmcıların Görüşlerinin Kuşatıcı Açıklaması***

[248] *İmâm Râzî el-Erbaîn*'de *şöyle demiştir: Yüce Allah'ın mürîd oluşu ya O'nun zâtının ta kendisidir* ya da O'nun zâtının ta kendisi değildir. Birincisi Dırâr'ın görüşüdür. İkinci durumda *ya olumsuz bir durumdur ya da olumlu bir durumdur. Birincisi, Neccâr'ın iki görüşünden biridir.* Nitekim daha önce Allah'ın mürîd oluşunun onun yenilmemesi ve zorlanmaması demek olduğu geçmişti. İkinci durumda O'nun mürîd oluşu, mümkün olduğu için bir sebebi bulunmalıdır. Bu sebep ise ya *yüce Allah'ın zâtının eseridir -ki bu, Neccâr'ın diğer görüşüdür- ya da* Allah'ın zâtından başka bir şeyin eseridir. Bu takdirde ya Allah'ın zâtıyla kâim olan *kadîm bir anlamın* eseridir *ki bu, ashabımızın görüşüdür ya da hâdis bir anlamın eseridir. Bu hâdis anlam, ya Allah'ın zâtıyla kâimdir -ki bu Kerrâmiyye'nin görüşüdür- ya da bir mahalde bulunmayan bir mevcuttur -ki bu da Mu'tezile'den Cübbâîyyenin* ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *görüşüdür- yahut yüce Allah'ın zâtından başka bir zâtla kâimdir. Bu son görüşü benimseyen herhangi birini görmedik.*

[249] *Birinci görüşü çürüten şudur: Biz Allah'ı bildiğimiz halde O'nun mürîd oluşundan şüphe ediyoruz. İkinci görüşü çürüten şudur: Bu görüşe göre cemadat da mürîd olması gerekir.* Çünkü onlar da yenik düşmemektedir. Beşinci ve altıncı görüşü çürüten şey, iradelerde *teselsülün ortaya çıkışıdır. Özel olarak beşinci görüşü çürüten şey, hâdisin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olamayacağıdır.* Özel olarak *altıncıyı çürüten şey ise şudur: Bu görüş, mahalde bulunmayan bir arazın var olmasını gerektirmektedir. Oysa mahalli bulunmayan şeyin bütün zâtlara nispeti eşittir.* İrade kendi başına kâim olduğunda yüce Allah'ın onunla mürîd olması, başka bir zâtın onunla mürîd olmasından evla değildir. *Ayrıca Allah'ın zâtının* tıpkı o irade gibi *bir mahalde bulunmaması, mahalsiz iradenin O'na mahsus olmasını gerektirmez.* Çünkü O'nun bir mahalde bulunmaması, olumsuz bir durum olup sübutun nedeni olamaz.

Altıncı Maksat: Yüce Allah İşiten ve Görendir

[250] *Vahiy buna delalet eder ve bu, Hz. Muhammed'in (s.a.) dininden zorunlu olarak bilinen şeylerdendir.* Dolayısıyla diğer dinî zorunluluklarda da olduğu gibi bunu delillendirmeye gerek yoktur. *Kur'ân ve* de *hadis inkarı ve tevili mümkün olmayacak şekilde bununla doludur.* Çünkü o, hiçbir karışıklık

[٢٤٧] وقالت الكرامية: إنها حادثةٌ قائمةٌ بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مرّ بطلانه.

خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريداً.

[٢٤٨] قال الإمام الرازي في الأربعين: كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته، وهو قول ضرار وإما أن لا يكون نفس ذاته و حينئذٍ إما أن يكون أمراً سلبياً، وهو أحد قولي النجار كما مرّ من كونه غير مغلوب ولا مكره، وإما أمراً ثبوتياً ولا بد له من علة لإمكانه فيكون إما معللاً بذاته تعالى وهو القول الآخر له وإما معللاً بغير ذاته وحينئذٍ إما أن يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول أصحابنا، وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية، أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة، أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نرَ أحداً ذهب إليه.

[٢٤٩] ويبطل الأول أنّا نعلمه ونشك في كونه مريداً، و يبطل الثاني لزوم كون الجماد مريداً لأنه غير مغلوب، و يبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الإرادات، و يبطل الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى، والسادس خاصة أنه يلزم عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها، وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه به لأن كونه لا في محل أمر سلبي فلا يكون علةً للثبوت.

المقصد السادس في أنه تعالى سميعٌ بصير

[٢٥٠] السمع دلّ عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن و كذا الحديث مملوءٌ به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلومٌ ضروري بلا اشتباه فيه. وقد

içermeksizin zorunlu olarak bilinmektedir. *Ashabımızdan bazısı buna şöyle delil getirmiştir: Yüce Allah diridir. Her dirinin ise işitme ve görmeyle nitelenmesi mümkündür. Bir sıfatla nitelenmesi mümkün olan kimse o sıfatla veya onun zıddıyla nitelenir. İşitme ve görmenin zıddı, sağırlık ve körlüktür. Sağırlık ve körlük ise eksiklik sıfatlarındandır. Dolayısıyla yüce Allah'ın sağırlık ve körlükle nitelenmesi imkânsızdır. O halde Allah'ın işitme ve görmeyle nitelenmesi zorunludur.* Bu delillendirme, doğru olmayan *bir kısım öncüllere dayanmaktadır.*

[251] *Birinci öncül: "Allah tıpkı* işitme ve görmeyle nitelenmeyi mümkün kılan *bizim hayatımız gibi bir hayatla diridir". Oysa bunu men ediyoruz. Çünkü O'nun hayatı, başkalarının hayatından farklıdır.* Dolayısıyla O'nun hayatının söz konusu nitelenmeyi mümkün kılması gerekmez. *Bundan dolayı cehalet, zan, şehvet ve nefret gibi durumlar* hayat sahibi olduğumuz için bizim hakkımızda mümkün olmasına rağmen hayatı sahibi olması sebebiyle *O'nun hakkında mümkün değildir.*

[252] *İkinci* öncül: *"Sağırlık ve körlük, işitme ve görmenin zıddıdır". Bu öncül men edilir. Bilakis* sağırlık ve körlük, *işitme ve görme melekelerinin yokluğudur.* Dolayısıyla O'nun işitme ve görmeden yoksunluğu, sağırlık ve körlükle nitelenmesini gerektirmez. Zira bunları tümden kabul etmemesi mümkündür. Kâbiliyet yokken *işitme ve görmenin yokluğuyla nitelenmesi ise* bize göre *bir eksiklik değildir.* Nasıl olur? *Bu zaten* aramızda tartışılan *meselenin kendisidir.*

[253] *Üçüncü* öncül: *"Mahal, bir durumdan ve onun zıddından yoksun kalamaz". Bu, delilsiz bir iddiadır. Bunun zayıflığı daha önce* şöyle *geçmişti*: Hava, bütün zıt renklerden ve tatlardan yoksundur.

[254] *Dördüncü* öncül: *"Yüce Allah* bütün *eksikliklerden münezzehtir". Bu öncülün ispatında dayanılan esas,* O'nun yücelik mertebesinin bütün eksiklik şaibelerinden beri olduğu hakkındaki *icmadır.* Şu halde *bu meselede de doğrudan* söz konusu icmaya *güvenilsin.* Çünkü kelâmcılar yüce Allah'ın işiten ve gören olduğunda uzlaşmışlardır. İcmayla yetindiklerinde *diğer öncülleri bulma zahmetine girmelerine gerek kalmaz. Nasıl olur!* Allah'ın münezzeh oluşuna delalet eden *icmanın delil oluşunu eğer* buna delalet eden *zâhir* âyetler ve hadislerle *ispat edersek işitme ve görmeye delalet eden zâhir naslar,* icmanın delil oluşuna delalet eden zâhir naslardan *daha güçlüdür.* Çünkü icmanın delil oluşuna cevaplanması gereken birçok itiraz yönelmektedir. Dolayısıyla iddianın ispatında daha güçlüyü bırakıp da ispatı için daha zayıfa muhtaç olunan bir şeye tutunmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu, daha zayıf olana tutunmanın yanı sıra mesafeyi de uzatmaktır. *Eğer*

احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حيٌّ وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدّها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وأنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر، ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدّمات لا صحة لها.د

[٢٥١] الأولى أنه حيٌّ بحياةٍ مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وأنه ممنوعٌ إذ حياته مخالفةٌ لحياة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حياته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا.

[٢٥٢] المقدمة الثانية؛ أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو أيضاً ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوّه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأساً، و أما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فإنه ليس نقصاً عندنا كيف وهو أول المسألة المتنازع فيها بيننا.

[٢٥٣] المقدمة الثالثة؛ أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم المتضادة كلها.

[٢٥٤] المقدمة الرابعة؛ أنه تعالى منزّهٌ عن النقائص كلها والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزّته مبرأةٌ عن شوائب النقص وحينئذٍ فليعوّل عليه أي على الإجماع في هذه المسألة ابتداءً إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميعٌ بصير، و إذا اكتفوا بالإجماع يكفون مؤونة سائر المقدمات؛ كيف وحجية الإجماع الدالّ على التنزّه إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية الإجماع فالظواهر الدالّة على السمع والبصر أقوى منها أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدّعى إلى التمسك بشيءٍ يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويلٌ للمسافة مع التشبث بالأضعف، وإن أثبتناها أي

icmanın delil oluşunu dinden zorunlu olarak bilinmesiyle ispatlarsak bu zorunlu bilgi aynıyla bizim söz konumuz olan *meselede de vardır.* Dolayısıyla işitme ve görmenin ispatında icmaya tutunmaya, ardından da onun delil oluşunda zorunlu bilgiye tutunmaya gerek yoktur. Zira bu, faydasız bir uzatmadan ibarettir. Aksine yukarıda belirttiğimiz gibi, doğrudan onun dinden zorunlulukla bilinen şeylerden olduğunu söyleriz.

[255] *Uyarı: Daha önce* bilgi bahislerinde *geçtiği üzere bir grup, idrakin* yani işitme, görme vb.lerinin ilgili olduğu şeye yani idrak edilene dair *bilginin ta kendisi olduğunu iddia eder.* Biz bunu şöyle çürütmüştük: Bir şeyi tam ve açık bir şekilde bildiğimiz ve sonra da onu gördüğümüzde bedîhî olarak iki durum arasında bir fark buluruz ve zorunlu olarak biliriz ki her iki durumda da bilgi oluşmasına rağmen ikinci durum, ilave bir şeyi içerir. İşte bu ilave şey, görmedir. Yazar bu çürütmede daha önce orada geçen bir münakaşa yapmıştır. *Onlar şunu iddia eder: İşitme ve görme hudûsa geldiklerinde işitilen ve görülene ilişkin bilginin ta kendisidir. Dolayısıyla işitme ve görme hâdis* ve bilgiye racidirler, bilgiye ilave iki sıfat değildirler. *Muhassal*'da şöyle denilmektedir: "Müslümanlar yüce Allah'ın işiten ve gören olduğunda görüş birliği etmişler ama onun anlamı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Filozoflar, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şöyle demiştir: İşitme ve görme, Allah'ın işitilenlere ve görülenlere ilişkin bilgisinden ibarettir. Bizden, Mu'tezile'den ve Kerrâmiyye'den çoğunluk demiştir ki işitme ve görme, bilgiye ilave iki sıfattır." *Muhassal*'ın eleştirmeni Nasîruddîn et-Tûsî ise şöyle demiştir: "Râzî İslâm filozoflarını kastetmiştir. Çünkü yüce Allah'ın işitme ve görmeyle nitelenmesi nakilden alınmıştır. Allah tatma, kokma ve dokunmayla vasfedilmemiştir, çünkü bunları bildiren herhangi bir nakil gelmemiştir. Bunlar akıl açısından düşünüldüğünde onların söylediğinden başka bir açıklaması bulunmaz. Çünkü hayvanların işitme ve görmesine benzeyen iki sıfatın Allah'a nispeti, aklen mümkün olmayan şeylerdendir. En uygunu şöyle demektir: Vahiy bu iki sıfatı bildirdiğinden onlara iman ettik, o ikisinin bilinen araçlarla gerçekleşmediğini bildik ve bunların hakikatini bilmediğimizi itiraf ettik."

[256] İşitme ve görmenin yüce Allah'tan nefyine *iki yoldan delil getirilmiştir. Birincisi: İşitme ve görme, duyu gücünün* işitilen ve görülenden *etkilenmesidir yahut* diğer duyular gibi *etkilenme şartına bağlıdır. Bu etkilenme ise yüce Allah söz konusu olduğunda imkânsızdır.*

حجية الإجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابتٌ في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فإنه تطويلٌ بلا طائل بل نقول: ابتداءً هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه.

[٢٥٥] تنبيه؛ قد تقدّم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه بأنّا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً جلياً ثم أبصرناه فإنّا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمرٍ زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار، وللمصنف في هذا الإبطال مناقشة قد مرّت هناك فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه، وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميعٌ بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم، وقال ناقده: أراد فلاسفة الإسلام فإن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفادٌ من النقل وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها، وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما.

[٢٥٦] احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين؛ الأول أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه أي التأثر المذكور محالٌ في حقه تعالى.

[257] *Cevap, bunun men edilmesidir.* Zira bilindiği kadarıyla işitme ve görmenin bizde ancak etkilenmeyle meydana geldiğidir. *Oysa bizde etkilenmeyle birlikte meydana gelmeleri onların bu etkilenmenin kendisi yahut etkilenme şartına bağlı olmalarını gerektirmez. Bunun duyulur dünyada böyle olduğunu kabul etsek bile niçin duyularla algılamadığımız âlemde de böyle olduklarını iddia ettiniz? Kuşkusuz yüce Allah'ın sıfatları hakikat bakımından bizim sıfatlarımızdan farklıdır. Dolayısıyla O'nun işitme ve görmesinin etkilenmenin kendisi yahut onunla şartlanmış olmaması mümkündür.*

[258] *İkincisi: İşitme ve görmenin ezelde olduğunu ama işitilen ve görülenin* ezelde *olmadığını söylemek makûl değildir.*

[259] *Cevap:* Ezelde *taallukun olmaması, sıfatın da* ezelde *olmamasını gerektirmez. Nitekim bizim işitmemiz ve görmemiz böyledir. Çünkü bunların* herhangi bir vakitte bilfiil *idrakten yoksun olması* o vakitte *hiçbir şekilde olmamalarını gerektirmez.*

Yedinci Maksat: Yüce Allah Konuşandır

[260] *Bunun delili, peygamberlerin (a.s.) icmaıdır.* Zira *onlardan tevatür yoluyla gelmiştir ki onlar yüce Allah'a konuşma nispet ediyorlar* ve Allah'ın şunu emrettiğini, bunu yasakladığını ve şunu haber verdiğini söylüyorlardı. Bütün bunlar sözün kısımlardır. O halde iddia ispatlanmıştır.

[261] *Eğer şöyle denirse: Peygamberin doğruluğu, Allah'ın onu tasdikine bağlıdır.* Çünkü bunu bilmenin ondan başka yolu yoktur. *Allah'ın peygamberi tasdiki ise onun doğru olduğunu haber vermesinden ibarettir. Bu ihbar, yüce Allah'a mahsus bir sözdür.* Öyleyse peygamberin doğruluğu yüce Allah'ın sözüne dayalıdır. *Şu halde konuşmanın* eksiklerden münezzeh olan Allah'a *nispetinin, peygamberin doğruluğuyla ispatı kısırdöngüdür. Biz şöyle deriz: Allah'ın peygamberi tasdikinin söz olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bu, peygamberin iddiası doğrultusunda mucize göstermesidir. Kuşkusuz bu, onun doğruluğuna delalet eder. Söz ister olsun isterse olmasın farketmez.* Sözün olması, mucizenin söz cinsinden olmasıdır. Buna örnek Kur'ân'dır. Kur'ân'ın önce beşer gücünün dışında bir mucize olduğu bilinir, sonra da onunla iddianın doğruluğu bilinir. Sözün olmaması, mucizenin başka bir şey olmasıdır.

[262] Sonra burada birbirine zıt iki kıyas vardır. Birincisi şudur: Yüce Allah'ın sözü O'nun bir sıfatıdır. O'nun sıfatı olan her şey ise kadîmdir. Şu halde O'nun sözü de kadîmdir. İkincisi şudur: O'nun sözü, varlıkta sıralanmış ve birbiri ardına gelen parçalardan bileşiktir. Böyle olan her şey ise hâdistir. Şu halde yüce Allah'ın sözü,

[٢٥٧] والجواب منع ذلك إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به، وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به.

[٢٥٨] الثاني؛ إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروجٌ عن المعقول.

[٢٥٩] والجواب أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوّهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلاً في ذلك الوقت.

المقصد السابع في أنه تعالى متكلم

[٢٦٠] والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدّعى.

[٢٦١] فإن قيل: صدق الرسول موقوفٌ على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى معرفته سواه وأنه أي تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقاً وهو أي هذا الإخبار كلامٌ خاصٌّ له تعالى فإذاً قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله سبحانه به أي بصدق الرسول دور. قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهارٌ للمعجزة على وقف دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر.

[٢٦٢] ثم إن ههنا قياسين متعارضين؛ أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم، وثانيهما أن كلامه مؤلفٌ من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه

hâdistir. Bu bağlamda Müslümanlar dört gruba ayrılmıştır. Onlardan iki grup, birinci kıyasın doğruluğuna kani olmuştur. Ama bu iki fırkadan biri ikinci kıyasın küçük öncülünü eleştirmiş, diğeri ise büyük öncülünü eleştirmiştir. Diğer iki grup ise ikinci kıyasın doğruluğuna kani olmuş ve birinci kıyasın iki öncülünden birini anlatılan ayrıntıda eleştirmiştir.

[263] Bizim bu söylediklerimize yazar -Allah ona rahmet etsin- şu sözüyle işaret etmiştir: *Sonra Hanbelîler şöyle demiştir: Allah'ın sözü harf ve sestir. Bu harf ve ses O'nun zâtıyla kâimdir ve Allah'ın sözü kadîmdir. Hanbelîler bu hususta aşırıya gitmişler, hatta onların bir kısım cahillik yapıp* Mushaf bir yana *cildin ve kabın da kadîm olduğunu söylemiştir.* İşte onlar birinci kıyası doğru bulmuş ve ikinci kıyasın büyük öncülünü men etmişlerdir. *Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü* onların iddiasına göre Allah'ın sözünü oluşturan harflerden *her bir harfin oluşması, diğerinin bitmesi şartına bağlıdır. Bu durumda* şartlanan *harf önce olur ve dolayısıyla kadîm olamaz.* Aynı şekilde diğer harfin de bir bitişi vardır. Dolayısıyla o da kadîm olamaz, aksine hâdis olur. *Dolayısıyla* varlık zamanının ilkine veya sonuna ya da her ikisine birden sahip olan *o* harflerden *birleşen toplam da aynı şekilde* hâdis olur, kadîm olmaz. Kerrâmîler, Allah'ın kelâmının harfler ve sesler olduğu hususunda Hanbelîlerle uzlaşmışlar ve harfler ile seslerin hâdis olduğunu kabul etmişler fakat hâdislerin Allah'ın zâtıyla kaim olmasını mümkün gördüklerinden söz konusu harf ve seslerin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece Kerrâmîler, ikinci kıyasın doğru olduğunu kabul etmişler ve birinci kıyasın büyük öncülünü eleştirmişlerdir.

[264] *Mu'tezile* de zikredilen iki fırkanın düşündüğü gibi yüce Allah'ın sözünün *sesler ve harfler olduğunu* ama O'nun zâtıyla kâim olmadığını aksine *Allah'ın bu ses ve harfleri Levh-i Mahfûz, Cebrâil veya peygamber gibi bir başkasında yarattığını ve* Hanbelîlerin aksine Kerrâmîlerin düşündüğü gibi *bu sözün hâdis olduğunu söylemiştir.* Dolayısıyla onlar da ikinci kıyasın doğru olduğuna kani olmuşlar fakat birinci kıyasın küçük öncülünü eleştirmişlerdir. Küçük öncül, Allah'ın sözünün O'nun bir sıfatı olduğu idi.

[265] Biz, Mu'tezile'nin *bu* söylediğini *reddetmiyoruz* aksine kabul ediyor, ona lafzî kelâm adını veriyor ve onun hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim olmadığını itiraf ediyoruz. *Fakat biz bundan öte bir şeyin var olduğunu söylüyoruz. Bu şey, nefiste bulunan* ve lafızlarla ifade edilen *anlamdır.* Biz, işte bu anlamın gerçek kelâm olup yüce Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla ikinci kıyasın küçük öncülünü reddediyor *ve şunu iddia ediyoruz: Kelâm, ibarelerden başka bir şeydir. Çünkü*

تعالى حادث فافترق المسلمون إلى أربع فرق؛ ففرقتان منهم ذهبتا إلى صحة القياس الأول، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، وقدحت الأخرى في كبراه، وفرقتان أخريان ذهبتا إلى صحة الثاني وقدحتا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور.

[٢٦٣] وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله: ثم قال الحنابلة: كلامه حرفٌ وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم: جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطلٌ بالضرورة فإن حصول كل حرف من الحروف التي تركّب منها كلامه على زعمهم مشروطٌ بانقضاء الآخر منها فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديماً وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضاً قديماً بل حادثاً فكذا المجموع المركّب منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره أو اجتمعا معاً فيها فيكون حادثاً لا قديماً، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروفٌ وأصوات وسلّموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول.

[٢٦٤] وقالت المعتزلة: كلامه تعالى أصواتٌ وحروف كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليس قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية خلافاً للحنابلة فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تعالى صفةٌ له.

[٢٦٥] وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ونقول: هو الكلام حقيقةً وهو قديمٌ بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف

ibareler, zamanlara, mekânlara ve milletlere göre değişir. Oysa bu nefsî anlam değişmez. *Hatta* diyoruz ki nefsî anlama delalet etmenin yegâne yolu lafızlar değildir. Çünkü *ona ibareyle delalet edildiği gibi işaret ve yazıyla delalet edilebilmektedir. Oysa* nefiste bulunan bir anlam olan *talep birdir,* ibarelerin değişmesiyle *değişmez* ve delaletlerin farklılaşmasıyla farklılaşmaz. *Değişen ise değişmeyenden başkadır.* Diğer deyişle değişmeyen nefsî anlam, değişen ibarelerden farklıdır. *Ayrıca* iddia ediyoruz ki haberden ibaret olan *o* nefsî anlam, *bilgiden başka bir şeydir, çünkü kişi bazen bilmediği hatta tersini bildiği veya kuşkulandığı şeyden de haber verir;* emirden ibaret olan nefsî anlam, *iradeden başkadır, çünkü* kişi *bazen istemediğini emreder. Buna örnek, kölesinin kendisine itaat edip etmeyeceğini anlamak için onu imtihan eden efendidir.* Kuşkusuz onun amacı, emredilen şeyin yapılması değil, sadece imtihan etmektir. *Bir diğer örnek, kölesini dövmeye onun isyanını bahane eden kimsedir. Bu kişi, bazen kölesine bir şeyi emreder ama onun isteği, kölenin o şeyi yapmamasıdır.* Ta ki onu kınayan kimse nezdinde mazereti açığa çıksın. Buna şöyle itiraz edilmiştir: Bu iki örnekte var olan şey, emrin hakikati değil emir sigasıdır. Çünkü bunlarda kesinlikle bir irade olmadığı gibi asla bir talep de yoktur. *Öyleyse* haber ve emir kipiyle ifade edilen nefsî anlam, bilgi ve iradeden başka *üçüncü bir sıfat olup nefisle kâimdir. Sonra şunu iddia ediyoruz: O kelâm kadîmdir. Çünkü hâdislerin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olması imkânsızdır.*

[266] Yazar şöyle dedi: *Eğer Mu'tezile* "haber ve emirde ibarelerden başka olan *o* nefsî anlam, *yapma iradesidir. Bu irade, konuşanın haber verdiği şeyi bildiğine veya emrettiği şeyi irade ettiğine muhatabın inanmasına sebep olur" deseydi yadırganmazdı.* Çünkü yapma iradesi haber ve emirde bu şekilde vardır ve delalet edilen değişen ve farklılaşan şeylerden başkadır. Buna şu itiraz yöneltilemez: "Kişi bazen bilmediğinden haber verir veya istemediğini emreder. Bu durumda Eş'arîlerin iddia ettiği gibi ibarelerle delalet edilen ve iradeden farklı bir nefsî anlam yok demektir". *Fakat ben onların sözlerinde böyle bir açıklama görmedim* aksine onların sözlerinde bulunan şey şudur: İbarelerle delalet edilen şey, haberde konuşanla kâim bilgiye, emirde emredilen şeyi irade etmeye ve yasakta yasaklanan şeyin istenmemesine racidir. Dolayısıyla diğer sıfatlardan farklı olarak nefsî bir kelâm sâbit değildir. Bundaki sorunlar daha önce geçmişti.

العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول: ليست تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات، و نزعم أنه أي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و أن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً فإذن هو أي المعنى النفسي الذي يعبّر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس، ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

[٢٦٦] قال المصنف: ولو قالت المعتزلة: إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعلٍ يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذٍ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرٌ للإرادة كما يدّعيه الأشاعرة لكنّي لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجعٌ إلى العلم القائم بالمتكلم، وفي الأمر راجعٌ إلى إرادة المأمور به، وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلامٌ نفسي مغاير لباقي الصفات، وقد مرّ ما فيه.

[267] *Bu* anlattıklarımızı *öğrendiysen bil ki Mu'tezile'nin* yüce Allah'ın sözü hakkında *söylediklerini -ki bu,* kastedilen anlamlara delalet eden *sesler ve harflerin yaratılmış olup* Allah'ın zâtından başka bir zâtla *kâim ve hâdis olduğudur- biz de kabul ediyoruz.* Biraz önce geçtiği gibi *bu hususta bizimle onlar arasında herhangi bir tartışma yoktur. Bizim söylediğimiz* ve varlığını iddia ettiğimiz şey, diğer sıfatlardan başka sıfat olarak *nefsin kelâmıdır. İşte onlar, bunun varlığını inkar ediyorlar. Eğer bunu kabul etselerdi* bizim Allah kelâmı hakkında iddia ettiğimiz *kadîmliği reddetmezlerdi. Dolayısıyla* bizimle onlar arasında *tartışma konusu olan şey,* nefsî *anlamın kabul edilip edilmemesidir. Öyleyse lafızların hâdisliğine delalet eden deliller, onlara ancak* lafızların kadîm olduğunu düşünen *Hanbelîlere nispetle fayda verir. Ama bu deliller, bize nispetle tartışma konusunun dışında delil getirmekten ibarettir. Kur'ân'ın* nefsî ve lafzî ayrımı yapmaksızın *mutlak olarak hâdis olduğuna delalet eden deliller ise lafızların hâdisliğine yorulabildiği durumda onlar adına bize karşı bir hüccet olamaz ve* bize nispetle *onlara hiçbir fayda vermez. Şu var ki bilgi ve iradeye zait bir anlamın bulunmadığını kanıtlarlarsa durum değişir.* Bu takdirde o deliller onlara fayda verir. Çünkü bu takdirde Kur'ân bu lafızlar ve ibarelerle sınırlı olacaktır. Fakat onların böyle bir burhân getirmelerinin yolu yoktur. Dolayısıyla söz konusu mutlak delillerde de onların bize karşı hücceti bulunmamaktadır. *Lakin biz,* kelâm *sanatını tamamlamak* ve ayak kaydırıcı meselelerde hakikati arayanları sabitkadem kılmak *için onların* bu kabilden *delillerinin bir kısmını zikredecek* ve bu delilleri cevaplayacağız. *Bu delillerin bir kısmı aklîlerden, bir kısmı da naklîlerdendir. Aklî deliller iki vecihten oluşmaktadır.*

[268] *Birincisi:* Ezelde *emredilen ve işiten yokken emir ve haberin olması sefihliktir.* Nasıl olur da eksikliklerden münezzeh olan yüce Allah için sübutu düşünülebilir. *İkincisi: Eğer* yüce Allah'ın kelâmı *kadîm olsaydı onun* bütün *müteallaklara nispeti eşit olurdu.* Çünkü bu takdirde o, müteallaklarına taallukunun zâtı gereği olması hususunda *bilgi gibi* olurdu. Dolayısıyla nasıl ki O'nun bilgisi taalluk edebileceklerinin tamamına taalluk ediyorsa aynı şekilde kelâmı da taalluk edebileceklerinin tamamına taalluk ederdi. Güzellik ve çirkinlik şeriatla belirlendiğine göre her fiilin emredilmesi ve yasaklaması mümkün demektir. Bu durumda O'nun emri ve nehyinin bütün fiillere taalluk etmesi gerekmektedir. Bu takdirde her fiil aynı anda hem emredilen hem de yasaklanan olmaktadır. Oysa bu bir çelişkidir. Kitabın bazı nüshalarında "bilgi ve kudret gibi" kaydı yer almaktadır. Fakat bu bir yazım hatasıdır. Çünkü kudret yazarın da ilerde açıklayacağı gibi, taalluk etmesi mümkün olan şeylerin tamamına taalluk etmek zorunda değildir. Oysa bilgi böyle değildir.

[٢٦٧] إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالّة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مرّ آنفاً، وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته؛ ولو سلموه لم ينفوا قِدمه الذي ندّعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته فإن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقِدم الألفاظ، وأما بالنسبة إلينا فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع، وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً أي بلا تقييد بالنفسي واللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يجدي عليهم أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة وحينئذٍ ينفعهم إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة لكنّا نذكر بعض أدلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلاً للصناعة الكلامية وتثبيتاً لطلاب الحق في مزالق الأقدام وهو من المعقول والمنقول. أما المعقول فوجهان؛

[٢٦٨] الأول الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله ﷻ، والثاني لو كان كلامه تعالى قديماً لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات لأنه حينئذٍ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به، ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأموراً به ومنهياً عنه معاً؛ هذا خلف. وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهوٌ من القلم فإن القدرة كما صرّح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم.

[269] *Birincinin cevabı:* Sizin iddia ettiğiniz *bu* sefihlik, yalnızca *lafızdadır. Nefsî kelâma gelince onda herhangi bir şekilde sefihlik söz konusu değildir. Buna örnek, doğacak çocuktan öğrenmesini istemektir.*

[270] Bu cevap, şu eleştiriye açıktır: Bizden birinin kendi içinde bulduğu şey, talebe yönelik azimdir ve onun tahayyülüdür. Bu ise mümkün olup sefihlik değildir. Talebin kendisine gelince onun sefihlik olduğunda hiç kuşku yoktur hatta onun mümkün olmadığı söylenir zira kendisinden talep edilen kimse olmaksızın talebin varlığı imkânsız bir şeydir.

[271] *İkincinin cevabı:* Birçok *nesneye elverişli olan kadîm şey, bazen o* nesnelerin *sadece bir kısmına taalluk eder. Buna örnek kadîm kudrettir.* Çünkü kudret, makdûrların bir kısmına taalluk eder. Bu kısım ise iradenin taalluk ettiği makdûrlardır. Eğer "kudreti tahsis eden şey iradedir, dolayısıyla kelâmın da bir tahsis edeninin bulunması gerekir, söz bu tahsis edene döner ve teselsül ortaya çıkar" denirse biz şöyle deriz: Kelâmın onların yalnızca bir kısmına taalluk etmesi, iradenin taalluk edebileceği şeylerin bir kısmına zâtı gereği taalluk etmesi gibidir. Dolayısıyla daha önce geçtiği üzere herhangi bir teselsül söz konusu değildir.

[272] *Naklî deliller birkaç vecihtir. Birincisi: Kur'ân bir zikirdir. Bunun gerekçesi şu âyetlerdir: "Bu mübarek bir zikirdir"*[15], *"O, hem senin hem de kavmin için bir zikirdir"*[16]. *Ayrıca şu âyetler: "Onlara rablerinden yeni bir zikir geldiğinde…"*[17] *"Onlara Rahman'dan yeni bir zikir geldiğinde…"*[18] Son iki âyet söz konusu zikrin muhdes olduğuna delalet etmektedir. Şu halde Kur'ân muhdestir.

[273] *İkincisi* şu âyettir: *"O bir şeyi istediğinde O'nun işi o şeye ol demekten ibarettir. Şey de hemen oluverir"*[19]*.* Çünkü bu âyetin anlamı şöyledir: Biz şeyi istediğimizde ona ol deriz. *Buna göre "ol" sözü* -ki bu O'nun kelâmının bir kısmıdır- gelecekte vuku bulacak olan *iradeden sonradır.* Çünkü onun bir parçasıdır *ve şeyin oluşunun önü sıra meydana gelir.* Hiç ara olmaksızın sıralanmaya delalet eden "fâ" edatının gösterdiği üzere yazar "şeyin oluşu" derken şeyin varlığını kastetmektedir. *Oysa her ikisi de hudûsu gerektirir.* Gelecekte gerçekleşecek olan iradeden sonra gelen hâdistir, çünkü şeyden sonra gelmek hudûsu gerektirir. Bu, bilhassa o şey hâdis olup gelecekte gerçekleşecek bir hâdis olduğunda böyledir. Hâdis olan oluştan kısa bir süre önce gelmek de açıkça hâdisliğe delalet eder.

[٢٦٩] والجواب عن الأول أن ذلك السفه الذي ادّعيتموه إنما هو في اللفظ، وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد.

[٢٧٠] ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل: هو غير ممكن لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال.

[٢٧١] و الجواب عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعضٍ من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض. فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضاً من مخصص ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مرّ.

[٢٧٢] وأما المنقول فوجوه؛ الأول القرآن ذكرٌ لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾ وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَومِكَ﴾ مع قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَّبِّهِم مُحْدَثٍ﴾ وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾ فإنهما يدلاّن على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثاً.

[٢٧٣] الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ إذ معناه إذا أردنا شيئاً قلنا له: كن فيكون، قوله: ﴿كُن﴾ وهو قسمٌ من كلامه متأخراً عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءاً له، و يكون حاصلاً قبيل كون الشيء أي وجوده بقرينة الفاء الدالّة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في الاستقبال، وأما التقدم على الكائن الحادث بمدةٍ يسيرة فظاهرةٌ أيضاً دلالته على الحدوث.

[274] *Üçüncüsü* şu âyettir: *"Hani rabbin meleklere demişti ki"*[20]. *Âyetteki "hani/iz" kelimesi bir* geçmiş *zaman zarfıdır.* Dolayısıyla bu zarfta gerçekleşen söz de belirli bir zamanda söylenmiş demektir. *Belirli bir zamanda gerçekleşen ise muhdestir.*

[275] *Dördüncüsü: "Âyetleri muhkem kılınan, sonra da tafsil edilen bir kitap…"*[21] Bu âyet, Kur'ân'ın âyetlerden birleşik olduğuna delalet etmektedir. Âyetler de birbiri ardına gelen parçalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla hâdistir. Yine *"Biz Arapça bir Kur'ân indirdik"*[22] âyeti, yüce Allah'ın kelâmının bazen Arapça bazen İbranice olduğunu, dolayısıyla da değişken olduğunu göstermektedir. Bu ise Kur'ân'ın hâdis olduğunun delilidir.

[276] *Beşincisi: "Ta ki Allah'ın sözünü işitsin"*[23] Bu âyet Allah'ın kelâmının işitildiğine, dolayısıyla da hâdis olduğuna delalet etmektedir. Çünkü işitilen şey ancak harf ve ses olabilir.

[277] *Altıncısı: Kur'ân* icmayla *mucizedir ve onun iddiaya eşlik etmesi gerekir* ki iddia eden kimsenin davasını tasdik olsun. Bu durumda ise onun hâdisliğiyle birlikte hâdis olur. *Aksi halde* iddiaya eşlik etmeyip de onunla birlikte hâdis olmaması aksine kadîm olup ondan önce olması halinde *Kur'ân'ın o iddiaya özgülüğü* ve onu tasdiki *söz konusu olamaz.*

[278] *Yedincisi: Kur'ân, indirilmiş olmakla ve parça parça indirilmekle* nitelenir. Bu ise onun hâdis olmasını gerektirir. Çünkü yüce Allah'ın zâtıyla kâim olan kadîm sıfatlarının indirilmek ve parça parça indirilmek sûretiyle intikali imkânsızdır.

[279] *Sekizincisi* hz. Peygamber'in (s.a.) duasında şöyle demesidir: *"Ey büyük Kur'ân'ın rabbi, ey Taha ve Yasin'in rabbi".* Buna göre Kur'ânın tamamen ve kısmen rabbi bulunmaktadır. *Rabbi olan ise* görüş birliğiyle *muhdestir.*

[280] *Dokuzuncusu: Yüce Allah geçmiş zaman kipiyle haber vermiştir. Mesela "biz indirdik" ve "biz gönderdik" demektedir.* Kuşkusuz ezelde ne gönderme ne de indirme vardır. Eğer Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı yalan olurdu. Çünkü bu söz, geçmişte vuku bulmuş bir şeyi haber vermektedir. Oysa ezele nispetle geçmiş düşünülemez.

[٢٧٤] **الثالث** قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ﴾، وإذ ظرف زمان** ماضٍ فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصّاً بزمانٍ معين، **والمختص بزمانٍ معين محدث.**

[٢٧٥] **الرابع ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾** فإنه يدل على أن القرآن مركّبٌ من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً، وكذا قوله: **إنا أنزلناه قرآناً عربياً** يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارةً وعبرياً أخرى فيكون متغيراً وذلك دليل حدوثه.

[٢٧٦] **الخامس حتى يسمع كلام الله** فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

[٢٧٧] **السادس أنه** أي القرآن **معجز** إجماعاً **ويجب مقارنته** أي مقارنة المعجز **للدعوى** حتى يكون تصديقاً للمدعّى في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها **وإلا** أي وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها بل يكون قديماً سابقاً عليها **فلا اختصاص له به** أي بذلك المدّعى وتصديقه.

[٢٧٨] **السابع أنه** أعني القرآن موصوفٌ بأنه **منزّل وتنزيل** وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى.

[٢٧٩] **الثامن** قوله عليه السلام في دعائه: «**يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس**» فالقرآن مربوبٌ كلاًّ وبعضاً **والمربوب محدث** اتفاقاً.

[٢٨٠] **التاسع أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾** ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه إخبارٌ بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل.

[281] *Onuncusu: Nesh* ümmetin icmaıyla haktır ve Kur'ân'da geçmektedir. Bu *bir kaldırma* ve sondur. Oysa bu ikisinden hiçbiri kadîm hakkında düşünülemez. Çünkü *kadîmliği sâbit olanın yok olması imkânsızdır.* İmâm Râzî *el-Erbaîn*'de bu iki gerekçeyi aklî deliller arasında saymıştır. Doğrusu ise yazarın tercihidir.

[282] Bu on gerekçenin *cevabı şudur: Bu gerekçeler,* düşünen kimseye kapalı olmadığı üzere *lafzın hâdis olduğuna delalet eder. Oysa tartışılan bu değildir.* Nitekim bunu kavradın.

[283] *Uyarı:* Yüce Allah'ın *sözü, bize göre birdir. Bunun sebebi daha önce kudret anlatılırken geçmişti.* Bu gerekçe şuydu: Eğer kudret birden fazla olsaydı ya ihtiyarla ya da zorunlulukla zâta dayanırdı. Oysa her ikisi de yanlıştır. Birinci yanlıştır, çünkü kadîm, muhtâra dayanmaz. İkinci yanlıştır, çünkü zorunlu kılanın bütün sayılara nispeti eşittir. Bu durumda sonsuz kudretlerin olması gerekir. *Kelâmın emir, yasak, soru, haber ve nidaya bölünmesi ise* yalnızca *taalluk bakımındandır.* Bu durumda bir olan o kelâm, bir şeye özel bir tarzda taalluku bakımından haber olurken başka bir şeye başka bir tarzda taalluku bakımından emir olur. Diğer kısımlarda da durum böyledir.

[284] *Denilmiştir ki* Allah'ın kelâmı sözü edilen *beş kısımdır.* Eş'arîlerden *İbn Saîd şöyle demiştir:* Kelâm ezelde birdir ve o beş kısmın herhangi biriyle nitelenmiş değildir. *Kelâm bu kısımlardan herhangi biriyle ebedde nitelenir.*

[285] *Ona şu eleştiri yöneltilmiştir: Söz konusu kısımlar kelâmın türleridir. Dolayısıyla kelâm bunlar olmaksızın var olamaz.* Çünkü cins ancak türlerinden birinin zımnında var olabilir.

[286] *Cevap bu durumun, taalluk açısından meydana gelen türlerde men edilmesidir.* Yani o kısımlar kelâmın gerçek türleri değildir ki sizin söylediğiniz durum gereksin. Aksine onlar, kelâmın şeylere taallukuyla oluşan itibarî türleridir. Dolayısıyla onların cinsi hem onlar olmaksızın hem de onlarla birlikte var olabilir. Bu bakımdan İbn Saîd'in sözü, onların vehmettiği gibi, çok yadırganacak bir görüş değildir.

[٢٨١] **العاشر النسخ** حقٌّ بإجماع الأمة وواقعٌ في القرآن، وهو **رفعٌ** أو انتهاء **و** لا شيء منهما يتصور في القديم لأن **ما ثبت قِدمه امتنع عدمه** والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة، والحق ما اختاره المصنف.

[٢٨٢] **والجواب** عن الوجوه العشرة **أنها تدل على حدوث اللفظ** كما لا يخفى على المتأمّل **وهو غير المتنازع فيه** كما تحققته.

[٢٨٣] **تنبيه؛ كلامه** تعالى **واحدٌ عندنا لما مرّ في القدرة** من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب وهما باطلان؛ أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تتناهى، **و** أما **انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء** فإنما هو **بحسب التعلق** فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجهٍ مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيءٍ آخر، أو على وجهٍ آخر يكون أمراً وكذا الحال في البواقي.

[٢٨٤] **وقيل**: كلامه **خمسة** هي الأقسام المذكورة، **وقال ابن سعيد** من الأشاعرة: هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيءٍ من تلك الخمسة **وإنما يصير أحدها فيما لا يزال**.

[٢٨٥] **وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها** إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيءٍ من أنواعه.

[٢٨٦] **والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق** يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواعٌ اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً فليس كلام ابن سعيد ببعيدٍ جداً كما توهموه.

[287] *Kelâmın* yüce Allah'a nispetinin *bir uzantısı şudur: Allah'ın yalan söylemesi, görüş birliğiyle imkânsızdır. Bunun Mu'tezile'ye göre iki gerekçesi vardır. Birincisi: Yalan söylemek* -ki onlara göre kelâm sıfatlar değil de fiiller türündendir- *çirkindir. Yüce Allah ise çirkini yapmaz. Bu gerekçe, onların* Allah'a nispetle fiillerin güzelliği ve çirkinliğine *aklın hükmedeceği ilkesine dayanmaktadır* ki ilerde bu ilkenin yanlışlığını öğreneceksin. *İkincisi: Yalan, âlemin maslahatına aykırıdır.* Çünkü O'nun sözünde yalan bulunması mümkün olduğunda gerek sevap ve azaba ilişkin haberlerine gerekse ahiret ve dünyanın durumlara ilişkin diğer haberlerine güven ortadan kalkar. Bu ise sayısız maslahatın kaçırılması demektir. Mu'tezile'ye göre *en faydalıyı yapmak, Allah üzerine vâciptir.* Dolayısıyla bu ilke yalanla zedelenemez.

[288] *Cevap, en faydalıyı yapmanın Allah üzerine vâcip olduğunu men etmektir.* Çünkü Allah'a hiçbir şey asla vâcip değildir, aksine O, bundan kesinlikle yücedir.

[289] *Bize göre* Allah'ın yalan söylemeyeceğinin *üç gerekçesi vardır. Birincisi: Yalan, eksikliktir. Yüce Allah'ın eksik olması ise* icmayla *imkânsızdır. Yine* Allah'ın sözünde yalan olması durumunda *bizim* doğru söylediğimiz *bir kısım vakitlerde O'ndan daha mükemmel olmamız gerekir.* Bu gerekçe yalnızca O'nun zâtıyla kâim bir sıfat olan nefsî kelâmın doğru olduğuna delalet eder. Aksi halde bizim sıfatımızın tam olmasına karşın yüce Allah'ın sıfatında eksiklik olmasını gerektirir. Fakat bu gerekçe, O'nun bir cisimde yarattığı ve kastedilen anlamlara delalet eden harfler ve kelimelerde doğru olduğuna delalet etmez. Bir kimse "yalancıyı yaratmak da O'nun fiilinde bir eksikliktir ve dolayısıyla mahzur olduğu gibi geri dönmektedir" diyebileceğinden yazar şu sözüyle bu itirazın cevabına işaret etti: *Bil ki ben fiildeki eksiklik ile* ondaki *aklî çirkinlik arasındaki farkı anlayamadım. Zira fiillerdeki eksiklik,* onlardaki *aklî çirkinliğin ta kendisidir. Değişen,* anlam değil *yalnızca lafızdır.* Şu halde aklî çirkinliği inkar eden ashabımız, nasıl olur da lafzî kelâmdan yalanın olumsuzlanmasında yüce Allah'ın fiillerinde eksikliğin gerekeceğine tutunurlar?!

[290] *İkincisi: Eğer Allah yalanla nitelenseydi O'nun yalanı kadîm olurdu. Çünkü O'nun zâtında hâdis bulunamaz. Bu durumda da O'nun* bu yalanın mukâbili olan *doğrulukla nitelenmesi imkânsız olurdu.* Aksi halde o yalanın zail olması mümkün olurdu ki bu imkânsızdır. *Zira kadîmliği sâbit olan şeyin yok olması imkânsızdır. Oysa* O'nun doğrulukla nitelenmesinin imkânsızlığı

[٢٨٧] **تفريع على** ثبوت **الكلام** لله تعالى وهو أنه **يمتنع عليه الكذب اتفاقاً. أما عند المعتزلة فلوجهين؛ الأول أنه** أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات **قبيح وهو** سبحانه **لا يفعل القبيح وهو بناءٌ على أصلهم في إثبات حكم العقل** بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى الله تعالى وستعرف بطلانه. **الثاني أنه منافٍ لمصلحة العالم** لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى، **والأصلح واجبٌ عليه** تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به.

[٢٨٨] **والجواب منع وجوب الأصلح** إذ لا يجب عليه شيء أصلاً بل هو متعالٍ عن ذلك قطعاً.

[٢٨٩] **وأما** الكذب عليه **عندنا فلثلاثة أوجه؛ الأول أنه نقص والنقص على الله تعالى محالٌ** إجماعاً **وأيضاً فيلزم** على تقدير أن يقع الكذب في كلامه **أن نكون** نحن **أكمل منه في بعض الأوقات** أعني وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفةٌ قائمة بذاته يكون صادقاً وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معانٍ مقصودة، ولما كان لقائلٍ أن يقول: خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار إلى دفعه بقوله: **واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي** فيه **فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه** فيها، **وإنما تختلف العبارة** دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.

[٢٩٠] **الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق** المقابل لذلك الكذب وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال **فإن ما ثبت قِدمه امتنع عدمه، واللازم** وهو امتناع الصدق

sonucu yanlıştır. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki bir şeyi bilen kimsenin ondan nasılsa öylece haber vermesi mümkündür. Bu ikinci gerekçe de *yalnızca nefsî kelâmın doğruluğuna delalet eder.* Çünkü kadîm olan, nefsî kelâmdır. *Ama* nefsî kelâma delalet eden *bu ibarelerin* doğruluğuna *delalet etmemektedir.* Çünkü bu ibareler hâdistir ve onların mukâbili olan doğruluğun hudûsa gelmesiyle zâil olabilirler. Oysa bize göre asıl mesele, bu ibarelerin doğruluğunu açıklamaktır.

[291] *Üçüncüsü, -ki güvenilir gerekçe budur,* çünkü bu gerekçe doğrudur ve hem nefsî kelâmın hem de lafzî kelâmın doğruluğuna delalet eder- *peygamberin (a.s.)* bütün sözlerinde doğru olduğunu *bildirmesidir. Bu* yani peygamberin (a.s.) doğru olduğunu bildirmesi *dinden zorunlu olarak bilinir.* Dolayısıyla ne bunun isnadını ve sahihliğini açıklamaya ne de o haberi belirlemeye gerek vardır. Aksine peygamberlerden (a.s.) tevatür yoluyla Allah'ın konuştuğu bilgisi bize ulaştığı gibi O'nun doğru söylediği bilgisi de bize tevatür yoluyla bize ulaşmıştır.

[292] *Eğer şöyle denirse:* Peygamberin doğruluğu ancak yüce Allah'ın onu tasdik etmesiyle bilinir. *Allah'ın peygamberi tasdiki ise Allah'ın yalan söylemesi imkânsız* ve O'nun sözünün doğruluğu zorunlu *olduğu takdirde* peygamberin *doğruluğuna delalet eder.* Buna göre peygamberin doğruluğu ancak yüce Allah'ın doğruluğuyla bilinir. *Bu durumda* Allah'ın doğruluğu sizin yaptığınız gibi peygamberin doğruluğuyla sabit olduğunda *kısırdöngü ortaya çıkar. Biz şöyle deriz: Tasdik* daha önce geçtiği gibi *mucizeyledir.* Mucize ise sözle değil fiille tasdiktir. Mucizenin tasdike delaleti, ilerde öğreneceğin gibi şüphenin giremeyeceği adetsel delalettir.

[293] Bil ki yazarın yüce Allah'ın kelâmının tahkiki hususunda kitabın önsözünde işaret ettikleriyle uyumlu müstakil bir makalesi vardır. Bu makalenin özü şudur: "Anlam sözcüğü bazen lafzın medlûlüne bazen de başkasıyla kâim olan bir şeye söylenir. Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 'kelâm, nefsî anlamdır' dediğinde ashap bundan onun kastının sadece lafzın medlûlü olduğunu, ona göre kadîm olanın, bu medlûl olduğunu, ibarelerin de gerçek kelâma delalet etmeleri nedeniyle mecazen kelâm olarak adlandırıldığını anladı. Öyle ki ashap, lafızların Şeyh Eş'arî'ye göre de hâdis olduğunu fakat O'nun gerçek sözü olmadığını belirtti. Onların Şeyh'in sözünden anladığı bu anlamın pek çok yanlış sonucu vardır. Mesela buna göre Mushaf'ın iki kapağı arasındakinin Allah kelâmı olduğunu inkar eden kimse kafir olmaz. Oysa dinden zorunlu olarak bilinmektedir ki Mushaf,

عليه باطل فإنّا نعلم بالضرورة أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه. وهذا الوجه الثاني أيضاً إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً لأن القديم، وأما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها.

[٢٩١] الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً خبر النبي عليه السلام بكونه صادقاً في كلامه كله وذلك أي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة إلى بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر بل نقول: تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلماً.

[٢٩٢] فإن قيل: صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه و إنما يدل تصديقه إياه على الصدق أي صدق النبي إذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صدقاً فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم. قلنا: التصديق بالمعجزة كما مرّ فهو تصديقٌ فعلي لا قولي ودلاتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه.

[٢٩٣] واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب؛ ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثةٌ على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقةً، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوزام كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة

yüce Allah'ın gerçek sözüdür. Yine bu yoruma göre Allah'ın gerçek kelâmıyla muâraza ve meydan okuma olmadığı gibi okunan ve ezberlenen kelâm O'nun gerçek kelâmı değildir. Ayrıca bu yorumun, dinî hükümlerde kavrayış sahibi bir kimsenin anlayabileceği başka sonuçları da vardır. Dolayısıyla Şeyh'in sözünü yukarıda zikredilen ikinci anlama yormak gerekir. Bu durumda ona göre nefsî kelâm lafız ve anlamın her ikisini de kuşatan, yüce Allah'ın zâtıyla kâim, Mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve zihinlerde ezberlenen bir şey olur. Bu kelâm, hâdis olan yazı, okuma ve ezberden başkadır. Harfler ve lafızların bir dizilişe ve ardışıklığa sahip olduğu eleştirisinin cevabı ise şudur: Bu diziliş yalnızca telaffuzdadır ve onun sebebi, organın yardım etmemesidir. Dolayısıyla hâdis olan şey, telaffuzdur. Hudûsa delalet eden delillerin, telaffuz edilen şeyin değil telaffuzun hâdis olduğuna yorulması gerekir ki deliller uzlaştırılsın. Bizim bu söylediğimiz, müteahhir ashabımızın görüşüne aykırı olmakla birlikte dikkatli bir düşünmeden sonra doğruluğu anlaşılacaktır."

[294] Yazarın sözü burada bitti. Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin sözünün bu yorumu, Şeyh Muhammed Şehristânî'nin de *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde tercih ettiği görüştür. Kuşkusuz bu, dinin kurallarına nispet edilen açık hükümlere daha yakındır.

Sekizinci Maksat: İhtilaflı Sıfatlar

[295] *Bu maksatta bir giriş* ve on bir *mesele vardır.*

[296] *Giriş: Acaba yüce Allah'ın zikrettiğimiz* yedi sıfattan *başka* zâtına zait vucûdî *bir sıfatı var mıdır?* Zikredilen yedi sıfat, hayat, bilgi, kudret, irade, işitme, görme ve kelâmdı. *Ashabımızdan biri bunu reddetmiş ve* reddinde *sadece* "başka bir sıfatın *bulunduğunun hiçbir delili yoktur ve dolayısıyla reddedilmesi gerekir" demekle yetinmiştir. Bu görüşün zayıflığı kapalı değildir.* Çünkü daha önce geçtiği üzere sende delilin bulunmaması hiçbir şey ifade etmez. Ayrıca delilin nefsü'l-emirde bulunmadığı men edilir. Kabul edilse bile yine de herhangi bir şey ifade etmez. Çünkü gerektirenin yokluğu, onun gereğinin de olmamasını gerektirmez. *Onlardan biri de* buna ilavede bulunarak başka sıfatın olmadığına delil getirip *şöyle demiştir: Biz tam bilgiye sahip olmakla sorumluyuz.* Tam bilgi ise O'nun bütün sıfatlarını bilmekle gerçekleşir. *Eğer O'nun anlatılanlardan başka bir sıfatı olsaydı onu bilirdik.* Fakat bilmiyoruz. Hatta

كونه كلام الله تعالى حقيقةً وكعدم المعارضة والتحدّي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسن محفوظٌ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والآلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخر وأصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقّيته.

[٢٩٤] تمّ كلامه، وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

المقصد الثامن في صفات

[٢٩٥] اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل إحدى عشرة؛

[٢٩٦] فالمقدمة هي أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً في نفيها على أنه لا دليل عليه أي على ثبوت صفة أخرى فيجب نفيه، ولا يخفى ضعفه لما مرّ من أن عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الأمر ممنوع؛ وإن سلم لم يفد أيضاً لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه، ومنهم من زاد على ذلك فاستدلّ على نفيها بأن قال: نحن مكلّفون بكمال المعرفة وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنّا لا نعرفها بل لا طريق لنا إلى معرفة

fiillerle istidlâl etmenin ve eksikliklerden tenzih etmenin dışında sıfatları bilmenin herhangi bir yolu da yoktur. Oysa bu ikisinden herhangi biri söylenenlere ilave bir sıfata delalet etmemektedir.

[297] *Cevap, Allah'ı tam olarak bilmekle yükümlü olmanın men edilmesidir. Çünkü yükümlülük bizim gücümüz miktarıncadır.* Dolayısıyla biz, Allah'ın sıfatlarından peygamberi (a.s.) tasdik etmek için bilinmesi gerekeni bilmekle yükümlüyüz, başka sıfatları bilmekle değil. *Ya da* şöyle diyerek cevaplarız: Allah'ı tam olarak bilmekle yükümlü olduğumuzu kabul ettik diyelim. Fakat bu bilgiyle yükümlü olmak, onun bütün mükelleflerde meydana gelmesini gerektirmez. Aksine belki *onu* peygamberler ve onların kâmil tabileri gibi yükümlülerin *bir kısmı* tam olarak *bilir; bunların dışındakiler* çoğunluğu oluştursa da *bilmezler.* Tam olarak bilmeyle yükümlü oldukları halde bu yükümlülüğü yerine getirmemeleri sebebiyle *helak olanların çokluğu da imkânsız değildir.*

[298] Kelâmcılardan biri de *başka sıfatlar kabul etti.* Bu sıfatların açıklaması, şu on bir meseledir.

[299] *Birincisi, bekâdır.* Kelâmcılar yüce Allah'ın bâkî olduğunda görüş birliğine varmışlar fakat bekânın zait bir sübûtî sıfat olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir. *Şeyh* Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve tabileri ile Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu *bekânın varlığa zait* vucûdî *bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. Çünkü varlık tahakkuk ettiği halde bekâ, hudûsun başlangıcında olduğu gibi, tahakkuk etmemiştir* aksine ondan sonra bir sıfat yenilenir. İşte bu bekâ sıfatıdır.

[300] *Buna şöyle cevap verilmiştir: Bu delil, hudûsla nakzedilir. Çünkü hudûs varlıktan başka bir şeydir. Zira varlık hudûstan sonra tahakkuk etmiştir.* Yani bekâ, yokluğundan sonra meydana gelmiştir. Oysa hudûs, olduktan sonra ortadan kalkmıştır. Çünkü o, Şeyh Eş'arî'ye göre varlıkla öncelenmek değil, yokluktan varlığa çıkmaktır. *Şayet* sizin bekâ hakkında söyledikleriniz *onun* vucûdî ve *zait olduğuna delalet etseydi hudûs da* söylediğimiz sebepten dolayı vucûdî ve *zait olurdu.* Çünkü varlıktan sonra yokluk, genel olarak varlığa delalet etme hususunda yokluktan sonra varlık gibidir. Zira her ikisi de yokluk ile onun mukâbili olan varlık arasında gerçekleşen bir intikalden ibarettir. *Bu durumda* vucûdî hudûslarda *teselsül ortaya çıkardı.* Zira hudûs hâdis olmak zorundadır. Oysa Şeyh hudûsun zait olmadığını kabul etmektedir.

الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، ولا يدل شيءٌ منهما على صفة زائدة على ما ذكر.

[٢٩٧] والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو أي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلّفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي ﷺ على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى، أو بأن نقول: سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفةً كاملة بعضٌ منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم دون بعض وهو من عداهم، وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين و لكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته.

[٢٩٨] وأثبت بعضٌ من المتكلمين صفات أُخر بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة؛

[٢٩٩] الأولى البقاء اتفقوا على أنه تعالى باقٍ لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله: أثبته الشيخ أبو الحسن وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود إذ الوجود متحققٌ بدونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء.

[٣٠٠] وأجيب عنه بأنه منقوضٌ بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دلّ ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجودياً زائداً لكان الحدوث أيضاً وجودياً زائداً لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود، ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثاً مع أن الشيخ معترفٌ بأن الحدوث ليس أمراً زائداً.

[301] Delilin nakzından sonra hilli şudur: Bir sıfatla nitelenmenin yenilenmesi o sıfatın vucûdî olmasını gerektirmez. Buna örnek, yüce Allah'ın hâdisle beraberliğinin yenilenmesidir. Aynı şekilde sıfatın zevali de onun vucûdî olmasını gerektirmez. Bütün bunların nedeni onun ademîlerle nitelenebilmesi ve o nitelenmenin zail olmasıdır.

[302] Bekânın mevcut ve zait bir sıfat olduğunu *Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî, iki imâm yani İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî ile imâm Râzî* ve Basra Mu'tezilesinin çoğunluğu *reddetmiştir. Bunlar şöyle demiştir: Bekâ* varlığa ilave durum değil *ikinci zamandaki varlığın kendisidir. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi: Eğer bekâ zait olsaydı onun da bir bekâsı olurdu.* Çünkü bekâ bâkî olmasaydı varlık da bâkî olamazdı. Zira varlığın bâkî olması bekâ aracılığıyladır. Oysa onun zail olduğu varsayılmıştı. Bu takdirde ise sıralı şekilde beraberce var olan bekâlar *teselsül ederdi.*

[303] *Cevap:* Tıpkı varlığın varlığı, zorunluluğun zorunluluğu ve imkânın imkânı hakkında söylenildiği gibi *bekânın bekâsı, bekânın kendisidir.* Dolayısıyla kesinlikle teselsül yoktur. Ancak bu cevap şu eleştiriye açıktır: Daha önce geçtiği gibi türü tekrarlanan şeyin itibârî olması gerekir.

[304] *İkincisi: Bekâ* vucudî olduğu kabul edildiğinde *zâta muhtaç olursa kısırdöngü gerekir.* Çünkü zât da bekâya muhtaçtır. Zira onun ikinci zamandaki varlığı bekânın eseridir. *Aksi halde* bekâ zâta muhtaç olmaması durumunda *zât bekâya muhtaç olacak ve bekâ* başkasına muhtaç olmamasının yanısıra *zâta* da *muhtaç olmayacaktır. Bu durumda bekâ zorunlu* varlık *olacaktır,* çünkü mutlak olarak müstağni olan bekâdır, *zât değil.*

[305] *Cevap, zâtın bekâya muhtaç olduğunu men etmektir.* Onun ikinci zamandaki varlığı, bekânın sonucudur sözünü men ediyoruz. En fazla onun ikinci zamandaki varlığının ancak bekâ ile olduğu söylenebilir. Bu da bekânın onun ikinci zamandaki varlığının illeti olmasını gerektirmez. Zira o ikisinin beraberce tahakkuku, tesadüf olabilir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir: *O ikisinin beraberce tahakkuku denk gelse bile.*

[306] *Uyarı: Bekânın kabulü bazen şöyle açıklanır: İkinci zamandaki varlık, zâta zait bir durumdur.* Yazar şunu demek istiyor: Bekâyı kabul edenler, onu bazen varlığın sürekliliği olarak açıklıyorlar ve

[٣٠١] وحلّه بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفةٍ لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معيّة البارئ تعالى مع الحادث، وكذا زواله أيضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف.

[٣٠٢] ونفاه أي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي أبو بكر والإمامان؛ إمام الحرمين والإمام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه لوجهين؛ الأول لو كان البقاء زائداً لكان له بقاء إذ لو لم يكن البقاء باقياً لم يكن الوجود باقياً لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله و حينئذٍ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معاً.

[٣٠٣] والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلاً، ويرد على هذا الجواب أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كما مرّ.

[٣٠٤] الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً إلى الذات لزم الدور لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضاً فإن وجوده في الزمان الثاني معلَّلٌ به وإلا أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات لكان الذات محتاجا إليه وكان هو مستغنياً عن الذات مع استغنائه عن غيره أيضاً فكان البقاء هو الواجب الوجود لأنه الغني المطلق دون الذات.

[٣٠٥] والجواب منع احتياج الذات إليه وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معلَّلٌ به ممنوعٌ غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علةً لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق، وإليه الإشارة بقوله: وإن اتفق تحققهما معاً.

[٣٠٦] تنبيه؛ إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارةً باستمرار الوجود ويدّعون أن

ikinci zamandaki varlığın zât üzerine zait olduğunu iddia ediyorlar *bazen de varlığın ikinci zamanda talil edildiği bir anlam olarak açıklıyorlar.* Reddedenlere ait *iki gerekçeden ilki,* bekânın iki anlamından *birinciyi nefyetmektedir.* Çünkü süreklilik, bâkî olmadığında varlık sürekli olamaz. Ama ilk gerekçe, bekânın ikinci anlamını nefyetmemektedir. Çünkü bekâ varlığın ikinci zamanda talil edildiği bir şey olduğunda onun başka bir bekâsı olması gerekmez. *İkinci* gerekçe *ise* bekânın birinci anlamını değil *ikinci anlamını nefyetmektedir.* Çünkü varlığının sürekliliği ve zât üzerine zâit oluşu, zâtın varlığının, süreklilikten ibaret olan bekâya muhtaç olmasını gerektirmez. Dolayısıyla kısırdöngü gerekmemektedir.

[307] *İkinci* sıfat, *kıdemdir. Çoğunluk yüce Allah'ın zâtı üzerine zait* vucûdî *bir kıdem sıfatıyla değil zâtıyla kadîm olduğunda görüş birliği ederek kıdem sıfatını reddetmiştir.* Eş'arîlerden *İbn Saîd ise kıdem sıfatını kabul etmiştir. Onun* kıdemin mevcut ve zait bir sıfat olduğuna dair *delili, daha önce bekâda geçen delildir.* Delilin buradaki tasviri şöyledir: Kadîm bazen varlıkça önce gelene üzerinden uzun zaman geçtiğinde söylenir. "Kuru/kadîm bir hurma dalı gibi…"[24] âyetinde bu anlamda kullanılır. Cisim hudûsa geldiği ilk zamanda bu anlamda kadîmle nitelenmez, ondan sonra nitelenir. Dolayısıyla kıdem cisimde önce yokken yenice meydana gelmiştir. Bu anlamıyla kıdem var olup zâta zaittir. Şu halde sadece uzun müddetle değil de sonsuz süreyle önce gelmek anlamındaki kadîm de böyledir. *Bekâyla ilgili bu delilin iptali onunla birlikte verilmişti.* Bu sebeple delil ve iptalden herhangi birini tekrar gerek yok. Yukarıda anlatılanları, geçen iki anlama yormanın hiçbir doğruluk yönü bulunmamaktadır.

[308] *Sadece bunun iptaline mahsus açıklama ise şöyledir: İbn Saîd şayet kıdemle başlangıcı olmayan anlamını kastetmişse bu olumsuz bir anlamdır.* Dolayısıyla onun vucûdî olduğu düşünülemez. *Ya da İbn Saîd kıdemin* eksikliklerden münezzeh olan *Yaratıcı'nın bir mekânda bulunmasını engelleyen bir sıfat olduğunu kastetmiştir. Nitekim Şeyh Ebû İshâk el-İsferâînî* İbn Saîd'in sözünü bu şekilde *açıklamıştır.* Zira Ebû İshâk şöyle demiştir: "İbn Saîd'in sözünün anlamı şudur: Nasıl ki mekânlı nesne, sayesinde mekânlı olduğu bir anlama sahipse yüce Allah da bir anlama sahiptir ki bu anlam sayesinde O'nun varlığı bir mekânda olmaksızın sabittir." Sen farkındasındır ki bu açıklama kıdemin O'na zait olduğuna delalet etmekten çok derece uzaktır. *Dolayısıyla kıdem de aynı şekilde* olumsuz bir durum olmaktadır. Çünkü bu takdirde kıdem "O'nun bir mekânda olmayan varlığına" varmaktadır.

الوجود في الزمان الثاني زائدٌ على الذات، و أخرى بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين للنافين ينفي المعنى الأول من معنى البقاء لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً لم يكن الوجود مستمراً ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر، و الوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور.

[٣٠٧] الصفة الثانية؛ القِدم وإحالة الجمهور متفقين على أنه قديمٌ بنفسه لا بِقِدمٍ وجوديٍّ زائد على ذاته وأثبته ابن سعيد من الأشاعرة، ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مرّ في البقاء. وتصويره ههنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى: ﴿كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾ والجسم لا يوصف بهذا القِدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القِدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا القِدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدةٍ متطاولة بإبطاله أي ما مرّ مع إبطاله فلا حاجة إلى إعادة شيءٍ منهما، وحمل ما مرّ على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته.

[٣٠٨] والذي يخصّه أي يختص بإبطاله أنه إن أراد به أي بالقِدم أنه لا أول له فسلبي فلا يتصور كونه وجودياً أو أنه صفة لأجلها لا يختص البارئ سبحانه بحيز كما فسره أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو اسحاق الاسفرائني فإنه قال: معنى كلامه أنه تعالى مختصٌّ بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز، كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً، ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيدٌ جداً عن دلالة زيادة القِدم عليه فكذلك يكون القِدم أمراً سلبياً إذ مرجعه حينئذٍ إلى وجوده لا في حيز.

[309] Eğer "Bu olumsuz anlam, kıdemin kendisi değil sonucudur" dersen ben, sübûtî/olumlu sıfatların aksine olumsuz sıfatların talil edilemeyeceğini söylerim. *Yahut kıdemin bu ikisinden başka* anlamları *vardır. Bu durumda* İbn Saîd'e düşen ilkin kastedilen bu anlamları *tasvir etmesi, ardından* delil getirerek *takrîr* ve tahkîk *etmesidir.* Bizim burada söz konusu görüşün iptali amacıyla serdettiğimiz *bu açıklama, daha önce* genel kavramlarla ilgili bahislerde *geçen "kıdem itibarî bir durum* olup onun dışta varlığı yoktur" *cümlesine ektir.* Çünkü bu cümle, İbn Saîd'in görüşü ve delilinin yanlışlığını göstermektedir.

[310] *Üçüncü* sıfat *istivâdır. Zira yüce Allah "Rahman arşa istivâ etmiştir"*[25] *âyetinde kendisini istivâyla nitelemiştir. Ashâp istivâ hakkında ihtilaf etmiştir. Çoğunluk istivânın hükümranlık demek olduğunu söylemiştir.* Bu takdirde istivâ *kudret sıfatına varmaktadır. Şair şöyle demiştir: "Amr Irak'a istivâ etti // kılıçsız ve kan dökmeden". Bu şiirde istivâ hâkim olmak anlamındadır. Bir başka şair şöyle demiştir: "Onlara baskın çıktığımız ve istiva ettiğimizde // Bıraktık onları yem olarak akbaba ve kuşlara". Bu şiirde "istivâ ettik" ifadesi "hakim olduk" anlamındadır.*

[311] *Şöyle denemez:* Hakim olma anlamındaki *istivâ* yüce Allah hakkında imkânsız olan *karmaşa, direnme ve baskın çıkma hissini uyandırmaktadır. Yine Allah'ın özel olarak arşa istiva ettiğinin söylenmesinin hiçbir anlamı yoktur.* Çünkü O'nun hükümranlığı her şeyi kuşatmaktadır. *Çünkü biz birinciyi, söz konusu durumları hissettirdiğini men ederek cevaplıyoruz.* Nitekim "Allah işine galiptir"[26] âyetinde olduğu gibi "galip" kelimesi onu hissettirmemektedir. Evet, bazen bu şeyler hususi bir durumda hükümranlığın nispet edildiği kimsenin kendi özelliğinden dolayı düşünülmektedir. *İkinciyi ise şöyle cevaplıyoruz: Anlam, yüce olanın aşağı olan üzerinde bulunduğunu hissettirmektir. Zira vehimlerde yerleşik düşünce şudur: Arş en büyük yaratıktır.* Dolayısıyla arşa hakim olan, kesinlikle diğerlerine de hakim olur. Bu, daha düşükle daha yüce olana yönelik meşhur dikkat çekmenin aksidir ve her ikisi de doğrudur. Zira üstün olan şey, bir duruma daha layıksa daha düşüğün o duruma sahip olmasından daha yücenin de o duruma sahip olduğu anlaşılacağı gibi bunun tersi de daha düşük bir duruma daha layık olduğunda anlaşılır.

[٣٠٩] فإن قلت: هذا السلبي معللٌ بالقِدم لا نفسه. قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية **أو غيرهما** من المعاني **فالتصوير** أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً، **ثم التقرير** والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانياً **هذا** الذي أوردناه ههنا في إبطاله **منضمٌ إلى ما سبق** في مباحث الأمور العامة **من أنه** أي القِدم أمرٌ **اعتباري** لا وجود له في الخارج فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً.

[٣١٠] الصفة **الثالثة؛ الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود** الاستواء حينئذٍ **إلى** صفة **القدرة. قال الشاعر:**

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

أي استولى. وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسرٍ وطائر

أي استولينا.

[٣١١] **لا يقال: الاستواء** بمعنى الاستيلاء **يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة** أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى، **وأيضاً لا فائدة لتخصيص العرش** لأن استيلاءه يعمّ الكل **لأنّا نجيب عن الأول بمنع الإشعار** ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾. نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمرٍ مخصوص **وعن الثاني بأن الفائدة** هي **الإشعار بالأعلى على الأدنى إذ مقرّر الأوهام أن العرش أعظم الخلق** فإذا استولى عليه كان مستولياً على غيره وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى، وكلاهما صواب فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى، كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى.

[312] *Denilmiştir ki* burada *istivâ, yönelmek/kastetmek demektir.* Bu durumda istivâ, irade sıfatına dönmektedir. *Bunun örneği, "Sonra göğe doğru istiva etti"*[27] *âyetidir.* Âyette "göğe yöneldi" anlamı kastedilmektedir. *Fakat bu, uzak bir görüştür. Çünkü yönelme anlamındaki istivâ* hakim olma anlamına gelen istilâ gibi *"alâ" edatıyla değil,* yönelme anlamındaki kasıtta olduğu gibi *"ilâ" edatıyla geçişli hale getirilmektedir.*

[313] *Şeyh Eş'arî iki görüşünden birinde istivânın* ne olduğunu bilmesek bile, önceki sıfatlara raci olmayan *zait bir sıfat olduğunu söylemiş ama buna herhangi bir delil getirmemiştir.* Zikredilen *ihtimal varken* istivânın müstakil bir sıfat olduğunu kabulde *zahir* âyet ve hadislere *dayanmak doğru değildir.* Bu itimal, istivâ ile hakim olmanın veya zayıf olmakla birlikte yönelmenin kastedilmiş olmasıdır. Doğrusu, duraksamak ve bununla âyette geçen istivânın cisimlerin istivâsı gibi olmadığını kesinlemektir.

[314] *Dördüncü* sıfat, *yüzdür. Yüce Allah "Rabbinin yüzü bâkî olacak"*[28] *ve "O'nun yüzü hariç her şey helak olacaktır"*[29] *buyurmuştur. İki görüşünde birinde Şeyh Eş'arî ile Ebû İshak el-İsferâînî ve Selef yüzün* yukarıda anlatılan sıfatlara *zait* sübûtî *bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. Şeyh bir diğer görüşünde yüzün varlık anlamına geldiğini söylemiş ve Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî de ona katılmıştır. Bu durumda yüz, hakkında kesin bir hükmün bulunmaması* ve ihtimal varken zahir naslara güvenilmemesi *hususunda istivâ gibidir.*

[315] *Uyarı: Yüz* dilde hakikat olarak özel *organ için vazedilmiştir.* Ama yüce Allah hakkında bu organın kastedilmesi mümkün değildir. *Yüz* bizim bilmediğimiz *başka bir sıfat için vazedilmiş değildir. Hatta muhatabın düşünemediği bir şey için vazedilmesi mümkün değildir.* Zira vazlardan kasıt, anlamların anlatılmasıdır. *O halde yüzün mecaz olarak kullanıldığı açığa çıkmaktadır. Yüzün anlaşılan ve delille sabit olan bir şeyin mecazî anlatımı oluşu ise açıklık kazanmıştır.* Bu ise yüzle zâtın ve bütün sıfatların mecazî olarak kastedilmiş olmasıdır. Zira bâkî olan şey, yüce Allah'ın bütün sıfatlarıyla birlikte zâtıdır, bunun dışındakiler yok olacaktır ve bâkî değildir.

[316] *Beşinci* sıfat *eldir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Allah'ın eli onların eli üzerindedir"*[30], *"İki elimle yarattığım şeye secde etmeni engelleyen nedir?"*[31]. *Bu nedenle Şeyh Eş'arî* iki organ anlamında olmamakla birlikte zât ve diğer sıfatlar üzerine *zait iki sıfatı kabul etmiştir. Selefin görüşü budur ve bazı kitaplarında Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî de bu görüşe meyletmiştir. Çoğunluk ise iki elin kudretten mecaz olduğunu söylemiştir. Çünkü elin kudret anlamında kullanımı yaygındır. "İki elimle yarattım" sözü, yetkin bir kudretle yarattım demektir.* İki kudret kastedilmemiştir. Bütün yaratılmışlar yüce Allah'ın kudretiyle yaratıldığı halde *Adem'in özellikle kudretle yaratıldığının söylenilmesi,*

[٣١٢] وقيل: هو أي الاستواء ههنا القصد فيعود إلى صفة الإرادة نحو قوله تعالى: ثم استوى إلى السماء أي قصد إليها وهو بعيد إذ ذلك يُعدّى بإلى كالقصد دون على كالاستيلاء.

[٣١٣] وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدةً إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقم دليلاً عليه، ولا يجوز التعويل في إثباته على الظواهر من الآيات والأحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام.

[٣١٤] الصفة الرابعة؛ الوجه قال تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾. أثبته الشيخ في أحد قوليه وأو اسحاق الاسفرائيني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مرّ من الصفات، وقال في قولٍ آخر ووافقه القاضي أنه الوجود وهو كما قبله أعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال.

[٣١٥] تنبيه؛ الوجه وضعٌ في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقةً ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفةٍ أخرى مجهولةٍ لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوّز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باقٍ.

[٣١٦] الصفة الخامسة اليد؛ قال الله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِمْ﴾، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه، وقال الأكثر: إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي بقدرةٍ كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع أن الكل مخلوقٌ بقدرته

onu *şereflendirmek* ve yüceltmek *içindir. Bu, Cenâb-ı Hakk'ın* bütün yaratılmışların sahibi olduğu halde "Evimi temizleyin"[32] âyetinde *Kabe'yi* teşrif etmek için *kendisine nispet etmesi gibidir. Yine* "Benim kullarım üzerinde senin herhangi bir hükümranlığın yoktur"[33] âyetinde *müminleri* teşrif etmek için *özel olarak kullarım diye nitelemesi gibidir.*

[317] *Mu'tezile* sıfatların reddedilip hallerin olumlanması *ilkesine dayalı olarak demiştir ki el, kâdirlikten mecazdır. Onların bir kısmı elin nimetten mecaz olduğunu söylemiştir.* Fakat bu, çok zayıf bir görüştür. Çünkü yaratmanın ele nispetiyle uyuşmamaktadır.

[318] *Denilmiştir ki el zait bir sıfattır.* Bu yukarıda geçen Şeyh ve Selefin görüşünün tekrarıdır. Bazı nüshalarda "sıfat" kelimesi yerine "sıla" geçmektedir. Buna göre "iki elimle" lafzı zait olmaktadır. Nitekim şair "Dara düştüm Misver'den yardım istedim // İmdadıma koştu, kölesi olayım Misver'in iki elinin". Fakat bu görüş, son derece zayıftır.

[319] *El sıfatının tahkiki, ilkindeki* yani yüz hakkında söylediğimiz şu tahkik *gibidir*: O, organ için vazedilmiştir. Organın Allah hakkında kullanılması imkânsız olduğundan anlaşılabilir bir anlamın mecazî anlatımı olarak yorumlanmalıdır. Bu anlam ise kudrettir.

[320] *Altıncı* sıfat, *iki gözdür. Yüce Allah "gözlerimizin önünde seyrediyor"*[34] *ve "Gözümün önünde yetişesin diye"*[35] *buyurmuştur. Şeyh Eş'arî bazen bunun* diğer sıfatlara *zait bir sıfat olduğunu bazen de onun "görme"den ibaret olduğunu söylemiştir. Buna ilişkin açıklama, biraz önce geçen açıklamadır.* Buna göre Allah'a organ nispet edilmesi imkânsızdır. Bizim bilmediğimiz bir sıfatın mecazî anlatımı olması ise ifadeyi anlaşılmaz kılar. O halde onun görmenin yahut koruma ve gözetmenin mecazî ifadesi olması gerekir. Çoğul kipi ise tazim içindir.

[321] *Yedinci* sıfat *yan/cenb sıfatıdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Nefis der ki yazıklar olsun, Allah'ın yanındaki aşırılıklarıma"*[36]*. Bunun zait bir sıfat olduğu söylenmiştir. "Allah'ın yanı" ifadesiyle "Allah'ın emri" anlamının kastedildiği söylenmiştir. Nitekim şair şöyle demiştir: "Aşığın yanı hususunda Allah'tan korkmuyor musun? // Onun sımsıcak bir ciğeri ve ışıldayan bir gözü vardır".*

تعالى تشريف وتكريم له كما أضاف الكعبة إلى نفسه في قوله: ﴿أَن طَهِّرَا بَيتِيَ﴾ للتشريف مع أنه مالكٌ للمخلوقات كلها، و كما خصّص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان،

[٣١٧] وقالت المعتزلة: بل اليد مجاز عن القادرية بناء على أصلهم الذي هو نفي الصفات وإثبات الأحوال، و قال بعضهم: مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد.

[٣١٨] وقيل: صفة زائدة وهذا تكرارٌ لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله، وقيل: صلة، أي لفظة ﴿بِيَدَيَّ﴾ زائدة كما في قوله:

دعوت لما نابني مسورا　　　فلبّى فلبّي يدي مسور

وهو في غاية الركاكة.

[٣١٩] وتحقيقه كما في الأول أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوعٌ للجارحة، وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنىً معقول هو القدرة.

[٣٢٠] الصفة السادسة العينان؛ قال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَينِي﴾، وقال الشيخ: تارةً أنه صفة زائدة على سائر الصفات وتارةً أنه البصر، والكلام في ما مرّ آنفاً فإن إثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوّز عن صفةٍ لا نعرفها يوجب الإجمال فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم.

[٣٢١] الصفة السابعة الجنب؛ قال تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللّٰهِ﴾، وقيل: صفة زائدة، وقيل: المراد في أمر الله كما قال الشاعر:

أما تتقين الله في جنب عاشق　　　له كبد حرّى وعين ترقرق

Şiirdeki "terakraku/ışıldayan" kelimesi, parıldamak ve hareket etmek demektir. İçeceğin ışıldaması, parlaması yani gelip gitmesi demektir. Aynı şekilde gözde dolaştığı zaman gözyaşı da böyledir. *Yahut cenb/yan kelimesiyle cenâb anlamı kastedildimiştir. "Onun yanına/cenbine sığındı" sözü "onun katına* ve haremine *sığındı" demektir.*

[322] *Sekizinci* sıfat, *ayak/kadem sıfatıdır. Hz. Peygamber (s.a.)* uzun bir hadiste *şöyle buyurmuştur: "Bunun üzerine Cebbâr ayağını ateşe basar* da artık ateş 'yeter yeter' der." Başka bir rivayette şöyle denilir: "Ta ki izzetin Rabbi ayağını ateşe basar. Bunun üzerine cehennem birbirine çekilir ve 'senin izzet ve keremine yemin olsun ki yeter' der". Başka bir rivayette ise "Cehenneme 'doydun mu' denir. Cehennem de 'daha yok mu' der. Ta ki Rab ayağını cehenneme basar ve bunun üzerine Cehennem 'yeter yeter' der" denilir. Hadisteki Cebbâr'ı Cehennemin bekçisi olan Mâlik olarak yahut sorumluluklarını yerine getirmekten geri duran kimse olarak yorumlamaya iltifat edilmez. Nasıl olur! Enes rivayetinde "Allah ayağını ateşe koyuncaya dek ateş dolmaz" şeklinde geçmektedir.

[323] *Dokuzuncu* sıfat *parmaklardır. Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Müminin kalbi, Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasındadır."* Başka bir rivayette şöyle buyrulmaktadır: "Bütün Adem oğullarının kalpleri tek bir kalp gibi Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasındadır. Rahman onu dilediği gibi çevirir." Oysa Allah'a organ nispet edilmesi mümkün değildir. Yorum, iki el hakkındaki gibidir.

[324] *Onuncu* sıfat, *sağ eldir. Yüce Allah "gökler onun sağ elinde dürülüdür"*[37] *buyurmaktadır.* Bunun tevilinin tam kudret olduğu açıktır.

[325] *On birinci* sıfat *tekvîndir. Hanefîler* "Ol der o da oluverir"[38] âyetine tutunarak *tekvînin* meşhur yedi sıfat üzerine zait bir sıfat olduğunu *kabul etmişlerdir.* Buna göre "ol" sözü, hâdislerin oluşunu yani varlığını öncelemiştir ve bu sözle kastedilen, tekvin, var etme ve yaratmadır. *Hanefîler şöyle demiştir: Tekvîn kudretten başkadır. Çünkü kudretin eseri olabilirliktir/sıhhat. Olabilirlik ise olmayı gerektirmez.* Dolayısıyla oluş, kudretin eseri olamaz, tekvînin eseri ise oluştur.

أي تلمع وتتحرك، ورقراق الشراب ما تلألأ منه أي جاء وذهب وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق **أو أراد الجناب. يقال: لاذ بجنبه أي بجنابه** وحرمه.

[٣٢٢] الصفة **الثامنة القدم؛ قال** ﷺ في أثناء حديث مطوّل: «**فيضع الجبّار قدم في النار** فتقول: قط قط» أي حسبي حسبي، وفي روايةٍ أخرى «حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك»، وفي أخرى: «يقال لجهنم: هل امتلأتِ. وتقول: هل من مزيد. حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول: قط قط». وتأويل الجبّار بملك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه. كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث، وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها.

[٣٢٣] الصفة **التاسع الإصبع؛ قال** ﷺ: «**إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن**» وفي رواية: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلبٍ واحد يصرفها كيف يشاء» ولا يمكن إثبات الجارحة، وأما وجه التأويل فكما في اليدين.

[٣٢٤] الصفة **العاشرة اليمين؛ قال تعالى: ﴿وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾** وتأويلها بالقدرة التامّة ظاهر.

[٣٢٥] الصفة **الحادية عشرة التكوين؛ أثبته الحنفية** صفة زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فقد جعل قوله: ﴿كُن﴾ متقدّماً على كون الحادثات أعني وجودها، والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق **قالوا: وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة، والصحة لا تستلزم الكون** فلا يكون الكون أثراً للقدرة وأثر التكوين هو الكون.

[326] *Cevap: Olabilirlik imkândır. İmkan ise mümkünün zâtî vasfıdır. Dolayısıyla kudretin eseri olamaz.* Zira şeyin zâtından kaynaklanan özellik, başkasının sonucu olamaz. *Aksine o* şeyin kendinde imkânı, *onun makdûr olmasının illetidir. Bu bağlamda "bu, makdûrdur, çünkü mümkündür" ve "bu makdûr değildir, çünkü zorunlu veya imkânsızdır" denir. Öyleyse kudretin eseri* makdûrun *oluşu* ve varlığıdır, olabilirliği ve imkânı değil. *Dolayısıyla böyle* eseri oluş *olan* başka *bir sıfatın kabul edilmesine gerek kalmamaktadır.*

[327] *Eğer şöyle denirse:* Kudretin eseri yaptığımız olabilirlikle *kastedilen şey,* fâilin tesiri ve var etmesi anlamında *fiilin olabilirliğidir, yoksa yapılan şeyin kendinde olabilirliği değildir.* Yapılan şeyin kendinde olabilirliği, onun başkasıyla talîl edilmesi mümkün olmayan zâtî imkânıdır. Fakat birinci olabilirlik, fâile kıyasladır ve kudretin eseridir. *Çünkü kudret, fâilin* makdûru olan şeyin *yapma ve yapmama taraflarını* eşit şekilde *tercih etmesini mümkün kılan sıfattır. Dolayısıyla iki tarafın belirli olarak biri* fâilden *kudretle meydana gelmez.* Aksine onun meydana gelmesi için yalnızca o tarafa taalluk eden başka bir sıfat olması gerekir. İşte bu sıfat tekvîndir.

[328] *Biz şöyle deriz: İki taraftan her biri kudretin eseri olmaya elverişlidir. Fakat onlardan* belirli olarak *birinin* kudretten *çıkması için* belirli *bir tahsis ediciye ihtiyaç duyulur. İşte bu tahsis edici de* o tarafa taalluk eden *iradedir.* Bu takdirde *oluşun* ona taalluk eden irade vasıtasıyla onda müessir olan *kudretten başka bir ilkesine ihtiyaç duyulmaz.* Mirac gecesini anlatan hadiste şöyle geçmektedir: "Avucunu kürek kemiklerim arasında koydu ki serinliğini göğsümde hissettim." Şimdi Müşebbihenin yaptığı gibi Allah'a organ nispet etmek doğru değildir. Bu sebeple "Allah bildik avuçlar gibi olmayan bir avuca sahiptir" denilmiştir. Hadisteki avuçla kastedilenin yönetim olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda "Falan falanı avucunun içine almış" denir ve bununla onu idare ettiği anlatılır. Buna göre hadiste anlatılmak istenen şey, Allah'ın Hz. Peygamber'i idaresindeki lütufları ile Hz. Peygamber'in bu lütufların ferahlığını hissettiğini açıklamaktadır. Çünkü her türlü ferahlığa, rahatlığa ve hoşnutluğa serinlik denir. Hadislerde yüce Allah'ın azı dişleri görününceye kadar güldüğü söylenmektedir. Bunu hakiki anlamına yormak mümkün değildir. Bu nedenle Allah bizim gülmemiz gibi olmayacak şekilde güler denilmiştir. Gülmenin yorumunun, her işte iyilik ve başarı müjdelerinin açığa vurulması olduğu söylenmiştir. Bu anlamda bahçenin çiçekleri açtığında "bahçe güldü" denir. Buna göre gülmenin anlamı, hayır ve başarı müjdelerinin O'ndan açığa çıkması iken azı dişlerinin görünmesi,

[٣٢٦] الجواب أن الصحة هي الإمكان وأنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثراً للقدرة لأن ما بالذات لا يعلل بالغير بل به أي بإمكان الشيء في نفسه تعلل المقدورية فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع فإذن أثر القدرة هو الكون أي كون المقدور ووجوده لا صحته وإمكانه فاستغنى عن إثبات صفةٍ أخرى كذلك أي يكون أثرها الكون.

[٣٢٧] فإن قيل: المراد بالصحة التي جعلناها للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره، وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه أحدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفةٍ أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين.

[٣٢٨] قلنا: كل منهما أي من ذينك الطرفين يصلح أثراً لها أي للقدرة، وإنما يحتاج صدور أحدهما بعينه عنها إلى مخصص بعينه وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف و حينئذٍ لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به، وقد ورد في حديث ليلة المعراج «وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي» ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة فقيل: هو موصوفٌ بكفٍّ لا كالكفوف، وقيل: مؤوّلٌ بالتدبير، يقال: فلانٌ في كفّ فلان، أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان ألطافه في تدبيره له، وبيان أنه وجد روح ألطافه فإن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة. وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه، ويمتنع حمله على حقيقته فقيل: هو ضحك لا كضحكنا، وقيل: بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه، وبدوّ النواجذ عبارة عن

O'ndan olması beklenen şeyin künhünün ortaya çıkmasıdır. Beyan ilminde behresi olan kimse, anlamın açıklığı ve haşmetini dikkate alarak ve anlamın düşüklüğünü doğuracak şeylerden yüz çevirerek zikredilen müteşabih âyet ve hadislerin çoğunu temsil ve tasvire ve bir kısmını da mecaza yorar. Sana düşen bu âyet ve hadislerde derinlemesine düşünmek ve onlara yaraşır anlamlara yormaktır. Yardım istenen Allah'tır ve güven O'nadır.

ظهور كنه ما كان متوقعاً منه، ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ومجانباً عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها؛ والله المستعان وعليه التكلان.

Beşinci Mersad: Görme ve Künhünü Bilme Gibi *Yüce Allah'a* Taalluk Etmesi *Mümkün Olan Şeyler*

Bu mersadda iki maksat vardır.

Birinci Maksat: Allah'ın Görülmesi

[329] Bu maksatta Allah'ı görmenin imkânı, gerçekleşmesi ve inkarcıların şüpheleri hakkında konuşulacaktır. Dolayısıyla bu maksatta üç mesele vardır.

Birinci Mesele: Görmenin İmkanı

[330] *Din mensupları görmenin imkânı hakkında uzun uzadıya tartışmışlardır. Eş'arîler yüce Allah'ın görülebileceğini düşünürken çoğunluk bunu reddetmiştir.* Âmidî şöyle der: Ashabımızın imamları yüce Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin aklen mümkün olduğunda ittifak etmiş ama dünyada görülmesinin dinen mümkün olup olmadığı hakkında ihtilaf etmiştir. Onların bir kısmı Allah'ın dünyada görüleceğini kabul ederken bir kısmı reddetmiştir. Yine onlar Allah'ın uykuda görülüp görülemeyeceğinde ihtilaf etmiştir. Bu bağlamda görülemeyeceği söylendiği gibi görüleceği de söylenmiştir. Doğrusu şudur: Gerçek bir görme olmasa da Allah'ın rüyada görülmesine herhangi bir engel yoktur. Yüce Allah'ın kendi zâtını gördüğü hususunda bizim aramızda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Mu'tezile ise Allah'ın duyu sahibi bir varlık tarafından görülmesinin aklen imkânsız olduğuna hükmetmiş ama O'nun kendi zâtını görmesi hususunda ihtilaf etmiştir.

[331] *Öncelikle tartışma mahallini belirginleştirmemiz gerekir. Bu amaçla şöyle deriz: Güneş'e bakıp onu gördüğümüz, sonra da gözümüzü kapadığımızda gözlerimiz kapalı iken Güneş'i apaçık bir şekilde biliriz. Bu durum, görmenin gerçekleştiği birinci durumdan zorunlu olarak farklıdır.* Zira her ikisinde de bilginin meydana gelmesi hususunda bu iki durum ortak olsa da birinci durumda ilave bir şey vardır. Bu ilave şey ise görmedir. Aynı şekilde bir şeyi tam ve apaçık bir şekilde bildiğimizde, sonra da onu gördüğümüzde iki durum arasında bir farklılık bulunduğunu ve ikinci durumda birincide bulunmayan bir fazlalık olduğunu bedîhî olarak biliriz.

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى

أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه

وفيه مقصدان

المقصد الأول في الرؤية

[٣٢٩] والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلاث مقامات؛

الأول في صحة الرؤية

[٣٣٠] وقد طال نزاع المنتسبين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون قال الآمدي: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزةٌ عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيةً حقيقةً ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته.

[٣٣١] ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً، وهذه الحالة مغايرةٌ للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمرٌ زائد هو الرؤية، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً جلياً ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقةً بين الحالتين وأن في الثانية زيادة ليست في الأولى.

[332] *Filozoflar demiştir ki bu* farklılık ve fazlalık *gözbebeğinin etkilenmesine dönüktür*, inkişaf fazlılığına yani görmeye dönük değildir. *Bunun bir kısım gerekçeleri vardır. Birinci gerekçe: Güneş'e uzun süre bakan, sonra gözlerini yuman kimse Güneş'in kendi yanında bulunduğunu hayal eder ve kesinlikle bu hayali kendinden uzaklaştıramaz.* Bunun yegâne sebebi, gözbebeğinin Güneş sûretinden etkilenmesi ve Güneş'in sûretinin görme zail olduktan sonra gözbebeğinde kalmasıdır.

[333] *İkinci gerekçe: Yeşil bir bahçeye* uzun süre *bakan, sonra gözünü beyaz bir şeye çeviren kimse onun rengini beyaz ve yeşille karışık olarak görür.* Böylece ortaya çıkmaktadır ki onun gözbebeği yeşilden etkilenmiş ve gözünü çevirdikten sonra yeşilin sûreti gözbebeğinde kalmıştır.

[334] *Üçüncüsü: Güçlü ışık* ve aynı şekilde güçlü beyazlık *gözü bütünüyle etkisi altına alır.* Öyle ki kişi bunlara baktıktan sonra zayıf bir ışığa veya zayıf bir beyazlığa baksa göremez. *Eğer* görme duyusu *ondan* hatta ikisinden *etkilenmeseydi* durum *böyle olmazdı.*

[335] *Biz şöyle deriz: Bütün bu* söyledikleriniz, *gözbebeğinin* görme esnasında *etkilendiğini göstermektedir. Fakat görmeden* ibaret olan o fazlalığın *etkilenmeye raci olduğuna delalet etmemektedir. Dolayısıyla ne görme duyunun etkilenmesidir ne de bize göre görme, duyunun etkilenmesi şartına bağlıdır.* Bu sebeple eksikliklerden münezzeh olan Allah, duyunun O'ndan etkilenmesi söz konusu olmaksızın, görülebilir. *Daha önce bu hususta yeterli açıklama yapılmıştı.* Bu açıklama şudur: Görme Allah'ın canlıda yarattığı bir durum olup onun gerçekleşmesi ne ışık ne karşılıklı olma ne de filozofların dikkate aldığı başka herhangi bir şarta bağlıdır. *Sonra öğrenmiştin ki yüce Allah cisim değildir, bir yönde bulunmaz ve O'nun karşıda ve yüz yüze bulunması ve gözbebeğinin O'na doğru çevrilmesi imkânsızdır. Bununla birlikte* sahih hadislerde geçtiği üzere *O'nun kullarına tıpkı Ay'ın dolunay gecesi görülmesi gibi tam bir açıklıkla görülmesi ve kulun hüviyetinde O'na nispetle görme olarak ifade edilen söz konusu halin oluşması mümkündür.* Bu, sadece Ehl-i Sünnetin savunduğu bir görüştür. Bu hususta diğer fırkalar Ehl-i Sünnete muhalefet etmiştir. Gerçi Kerrâmiyye ve Mücessime Allah'ın görülmesini mümkün görmüştür fakat onlar, Allah'ın bir cisim olduğuna ve bir yönde bulunduğuna inandıkları için böyle düşünmüştür. Onlara göre mekânı ve yönü bulunmayan şeyin görülmesi bir yana var olması bile imkânsızdır. İlerde onların görüşleri daha fazla anlatılacaktır.

[٣٣٢] قالت الفلاسفة: هي أي تلك المغايرة والزيادة عائدة إلى تأثر الحدقة لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار لوجوه؛ الأول أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده ولا يتأتى له أن يدفعه أي هذا التخيل عن نفسه أصلاً وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية.

[٣٣٣] الثاني أن من نظر بالاستقصاء إلى روضةٍ خضراء زماناً طويلاً ثم حوّل عينيه إلى شيء أبيض فإنه يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحول.

[٣٣٤] الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوءٍ ضعيف أو بياضٍ ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها أي تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الأمر كذلك.

[٣٣٥] قلنا: كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الإبصار، وأما عود تلك الزيادة التي هي الإبصار إليه أي إلى التأثر فلا دلالة عليه فلا هي أي فلا الأبصار بتأويل الرؤية هو أي تأثر الحاسة ولا هي مشروطةٌ به عندنا فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن تتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الرؤية أمرٌ يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوءٍ ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء، ثم علمت أن الله تعالى ليس جسماً ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة و أن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبّر عنها بالرؤية هذا ما تفرّد به أهل السنة وخالفتهم في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وإن جوّزوا رؤيته لكن بناءً على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده مفضلاً عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم.

[336] *Yüce Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna dair aklî ve naklî deliller getirilmiştir. Biz bunları iki yola ayıralım. Birincisi nakil yoludur.* Yazar nakil yolunu öne almıştır, çünkü bu hususta asıl olan, nakildir. Bu mesele hakkında nakledilenler arasında *güvenilir olan, yüce Allah'ın hz. Musa'yı anlatırken söylediği şu sözdür: "Rabbim görün bana da sana bakayım. Allah şöyle dedi: Sen beni asla göremezsin fakat dağa bak! Eğer dağ yerinde durabilirse beni görebileceksin".*[39] *Bu âyetle iki açıdan delil getirilmektedir.*

[337] *Birincisi şudur: Musa (a.s.) görmeyi istemiştir. Şayet* yüce Allah'ın görülmesi *imkânsız olsaydı istemezdi. Çünkü bu takdirde Hz. Musa ya onun imkânsızlığını biliyor ya da bilmiyor olacaktır. Şayet biliyor idiyse akıl sahibi kimse imkânsızı istemez. Zira imkânsızı istemek abestir. Eğer bilmiyor idiyse Allah hakkında neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu bilmeyen kimse Allah'ın konuştuğu bir peygamber olamaz.* Oysa yüce Allah kitabında Hz. Musa'yı "kelîm" olarak nitelemiştir. Hatta böyle birinin peygamberliğe uygun olmaması gerekir. Zira peygamber göndermenin amacı, doğru inançlara ve iyi amellere çağırmaktır.

[338] *İkincisi: Yüce Allah görmeyi dağın yerinde durması şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması kendinde mümkün bir durumdur. Mümküne bağlanan ise mümkündür.* Çünkü imkânsız olsaydı gereken doğru olmaksızın gerektirenin doğruluğu mümkün olur.

[339] *Birinciye yöneltilecek itiraz birkaç bakımdandır. Birincisi: Musa (a.s.) görmeyi istemedi, aksine görme kelimesiyle mecazî olarak zorunlu bilgiyi kastetti. Çünkü zorunlu bilgi, görmenin gereğidir. Gerektirenin söylenip gerekenin kastedilmesi* özellikle de görmenin bilme anlamında ve görüyorum'un biliyorum anlamında kullanımı *yaygındır.* Adeta Musa (a.s.) "Beni seni zorunlu bilgiyle bilen yap" demiştir. *Bu* Ebû Huzeyl *el-Allâf'ın tevilidir. Bu hususta Cübbâî ve Basralıların çoğunluğu onu izlemiştir.*

[340] *Cevap: Görme, bilme anlamında kullanılmaktadır ama bu, "ilâ" edatına bitiştirildiğinde böyledir. Fakat bu cevap son derece uzaktır.* Doğrusu şöyle demektir: Eğer "bana görün" sözünde istenilen şey, bilme anlamında görme olsaydı onun ardından gelen bakmanın da bilme anlamında olması gerekirdi. Bakma bilme anlamında kullanılmaktadır fakat bakmanın "ilâ" edatına bitiştirildiğinde bilme anlamında kullanımı son derece yadırgatıcı olup kesinlikle zâhire aykırıdır. *Zâhire aykırı düşmek ise bir delil olmaksızın caiz değildir.* Oysa burada hiçbir delil yoktur. Şu halde onun görme anlamına hatta

[٣٣٦] وقد استدل عليه أي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين؛ المسلك الأول النقل وإنما قدّمه لأنه الأصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِي﴾ والاحتجاج به من وجهين؛

[٣٣٧] الأول أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو امتنع كونه تعالى مرئياً لما سأل لأنه حينئذٍ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال فإنه عبث وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليماً وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

[٣٣٨] الثاني أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل؛ واستقرار الجبل أمرٌ ممكنٌ في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن إذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم.

[٣٣٩] الاعتراض، أما على الوجه الأول فمن وجوه؛ الأول أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوّز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال «رأى» بمعنى «علم» و «أرى» بمعنى «أعلم» فكأنه قال: اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً، وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف، وتبعه فيه الجبائي وأكثر البصريين.

[٣٤٠] والجواب أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيدٌ جداً والصواب أن يقال: لو كان الرؤية المطلوبة في ﴿أَرِنِي﴾ بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعدٌ مخالفٌ للظاهر قطعاً ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب

gözbebeğinin görülen şeye doğru çevrilmesi -ki görmeyi sağlayan şey budur- anlamına yorulması gerekir. Dolayısıyla talep, yine görmek içindir. *Sonra* deriz ki *burada* talep edilen *görmenin zorunlu bilgiye yorulması imkânsızdır. Bunun birinci nedeni şudur: Bu durumda Hz. Musa'nın (a.s.) rabbinin hitabına mazhar olduğu halde rabbini zorunlu olarak bilmemesi gerekir. Oysa bu düşünülemez.* Zira muhatap, önümüzde bulunup görülen şey hükmündedir. Halbuki nazarla bilinen böyle değildir. İkinci nedeni şudur: Cevabın soruya uyuşması gereğidir. "Beni asla göremezsin" sözü, Mu'tezile'nin icmaıyla zorunlu bilginin değil *görmenin nefyedilmesidir.* Eğer soru, bilgi talebi şeklinde yorumlanırsa soru ve cevap kesinlikle uyuşmaz.

[341] Birinciye yönelik *ikinci* itiraz şudur: Hz. Musa yüce Allah'ın zâtını görmek istemedi, aksine *O'nun kıyamete delalet eden alametlerinden bir alamet* ve emareyi *kendisine göstermesini istedi. Buna göre* sözün açılımı "ilmine bakayım" şeklindedir. *Tıpkı "köye sor"* denilip de köy halkının kastedilmesi *gibi muzâfı hazfetmiş, muzâf-ileyhi onun yerine koymuş* ve "sana bakayım" demiştir. Dolayısıyla talep edilen görme, bilmeyle de ilişkilidir. Anlam ise şudur: Bana alametlerinden bir alemet göster ilmine bakayım. *Bu, Ka'bî ve Bağdatlıların tevilidir.*

[342] *Cevap: Bu yorum, zahire aykırıdır* ve dolayısıyla ancak bir delille yapılabilir. Ayrıca *doğru değildir. Doğru olmamasının birinci nedeni, "beni asla göremezsin" sözüdür.* Çünkü bu söz, Mu'tezile'nin icmaıyla yüce Allah'ın görülmesinin nefyidir, yoksa kıyamet alametlerinden birinin görülmesini nefyetmek değildir. Bu takdirde cevap soruyla uyuşmaz. *İkinci nedeni şudur:* Hz. Musa'nın (a.s.) gördüğü *dağ parçalanması,* kıyamete delalet eden en büyük alametlerden biridir. *Dolayısıyla "fakat dağa bak" sözü,* bu yoruma göre, kıyamete delalet eden *alametin görülmesinin* "beni asla göremezsin" sözünden anlaşılan *reddiyle uyuşmaz* tam tersine onun görülmesiyle uyuşur. Yine "şayet dağ yerinde durursa" sözü, alametin görülmesiyle uyuşmaz. Çünkü alamet, dağın parçalanmasındadır, yerinde durmasında değil.

[343] Birinciye yönelik *üçüncü* itiraz *şudur: Hz. Musa (a.s.) görmeyi* kendisi için değil, *kavmi için istedi.* Çünkü o, görmenin imkânsızlığını biliyordu fakat kavmi ondan istekte bulunup "bize Allah'ı açıkça göster" dediler.

الحدقة نحو المرئي المؤدّي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضاً، ثم نقول: يمتنع حملها أي حمل الرؤية المطلوبة عليه أي على العلم الضروري ههنا؛ أما أولاً فلأنه لا يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه ضرورةً مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلومٌ بالنظر ليس كذلك، وأما ثانياً فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال، وقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ نفيٌ للرؤية لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا أصلاً.

[٣٤١] الثاني من وجوه الاعتراض على الأول أنه لم يسأله إراءة ذاته بل سأله أن يريه علماً وأمارةً من أعلامه وأماراته الدالّة على الساعة وتقدير الكلام أنظر إلى علمك فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال: أنظر إليك نحو ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضاً، والمعنى أرني علماً من أعلامك أنظر إلى علمك، وهذا تأويل الكعبي والبغداديين.

[٣٤٢] والجواب أنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل و مع ذلك لا يستقيم؛ أما أولاً فلقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ فإنه نفيٌ لرؤيته تعالى لا لرؤية علمٍ من أعلام الساعة بإجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذٍ، وأما ثانياً فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام الدالّة عليها فلا يناسب قوله: ﴿وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ المنع من رؤية الآية أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها، وأيضاً قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره.

[٣٤٣] الثالث من تلك الوجوه إنما سألها بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا: ﴿أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾، وإنما نسبها

Hz. Musa (a.s.) “bana görün” sözünde görmeyi kendisine nispet etmiştir *ki* onun görmesi *engellensin de kavmi, kendilerine nispetle görmenin haydi haydi imkânsızlığını bilsin.* Bunda onların isteklerinin önünü almak için mübalağa vardır. Onları şimşek çarptığı durumda ise istenen şeyin imkânsızlığına delalet vardır. *Bu, Câhız ve tabilerinin yorumudur.*

[344] *Cevap: Bu yorum zahire aykırıdır* ve bir delile ihtiyacı vardır. Ayrıca *doğru da değildir. Bunun birinci nedeni şudur: Eğer* Hz. Musa (a.s.) *onlar tarafından tasdik edilseydi* onları reddetmek için *“bu imkânsızdır” demesi yeterli olurdu. Aksine tıpkı “Ey Musa onların ilâhları olduğu gibi bize de bir ilâh yap” dediklerinde* onları payladığı ve *“kuşkusuz siz cahil toplumsunuz” dediği gibi onları Allah’ın celaline yaraşmayan şeyi talep etmekten alıkoyması gerekirdi. Şayet onlar arasında tasdik edilmemişse* aksine kavim onun doğruluğunu inkar eden kafir bir kavim idiyse *onun* yüce Allah’tan getirdiği “beni asla göremezsin” *cevabını* da *tasdik etmezdi.* Çünkü Hz. Musa (a.s.) soruyu sorduğu esnada kâfirler orada değildi ve cevabı işitmemişlerdi. Orada bulunanlar, seçilmiş yetmiş kişiden ibaretti. Nasıl olup da Hz. Musa’nın apaçık mucizelerini inkar ettikleri halde onun haberini kabul ederler?!

[345] *İkinci nedeni ise şudur: Onlar* istekte bulunup “bize Allah’ı açıkça göster” dediklerinde yüce Allah onları payladı ve şimşek çarpmasıyla onların isteğini geri çevirdi. Bu nedenle Hz. Musa (a.s.) onları paylamak için görmeyi istemesine ve bu isteği kendisine nispet etmesine muhtaç değildi. Ayrıca şimşek çarpması sorulan şeyin imkânsızlığını göstermez. Çünkü onlar sorularının hemen ardından *şimşek çarpmasına maruz kaldılar. Bunda ise onların talep ettikleri şeyin imkânsızlığını gösteren herhangi bir şey yoktur. Aksine bu çarpma onların* istekleri mümkün olmasına rağmen *sırf inatlaşmak için Musa’yı* isteklerini gerçekleştirmekten *aciz bırakmayı amaçlamalarından kaynaklanmış* olabilir. Bu nedenle Allah tıpkı onların “yerden bize bir su kaynağı çıkarmadıkça sana inanmayacağız” sözleri ile “bize bir kitap indir” sözlerini inatlaşmaları nedeniyle yerdiği gibi istenilen şey kendinde mümkün olsa bile bundan dolayı onları yermiş ve cezalandırmıştır. *Böylece Allah* onlara *Musa’nın (a.s.) doğruluğuna delalet eden* ve onların inatlaşmalarını engelleyen *bir mucize göstermiştir.*

إلى نفسه في قوله: ﴿أَرِنِي﴾ ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة، وفي أخذ الصاعقة لهم دلالةٌ على استحالة المسؤول، وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه.

[٣٤٤] والجواب أنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل و مع ذلك لا يستقيم؛ أما أولاً فلأنه لو كان عليه السلام مصدّقاً بينهم لكفاه في دفعهم أن يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم و قال: ﴿إِنَّكُمْ قَومٌ تَجْهَلُونَ﴾ عند قولهم: ﴿اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ وإلا أي وإن لم يكن مصدّقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدّقوه أيضاً في الجواب ﴿لَن تَرَانِي﴾ إخباراً عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد إخباره مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة.

[٣٤٥] وأما ثانياً فلأنهم لما سألوا وقالوا: ﴿أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه، وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة عقب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز أن يكون ذلك الأخذ لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتاً مع كونه ممكناً فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم، كما أنكر قولهم: ﴿لَن نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعاً﴾، وقولهم: ﴿أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ﴾ بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاً ورادعاً لهم عن تعنتهم.

[346] Birinciye yönelik itirazlardan *dördüncüsü: Hz. Musa her ne kadar* akılla *imkânsızlığını bilse bile aklın delilini vahiy deliliyle desteklemek* ve böylece o imkânsızlığa ilişkin bilgisinin güçlenmesi *amacıyla görmeyi* kendisi için *istedi.* Çünkü deliller aynı cinsten bile olsalar onların çokluğu medlûle ilişkin bilgiyi güçlendirir. Deliller iki ayrı cinsten olursa durum nasıl olur! Hz. Musa (a.s.) bunu *tıpkı Hz. İbrahim'in (a.s.) "rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" deyip de yüce Allah "inanmadın mı" demesi ve Hz. İbrahim'in "inandım ama kalbimin mutmain olmasını istiyorum" demesi gibi* demiştir. Hz. İbrahim inandığı ve bildiği şeyde delile müşahedenin eklenmesiyle mutmain olmayı istemiştir.

[347] *Cevap: Bilgi farklılığı kabul etmez.* Çünkü bilgi daha önce geçtiği gibi ilişkili olduğu şeyin hiçbir şekilde çelişiğine muhtemel olmadığı ayrışmayı gerektiren bir sıfattır. *Bundan dolayı Hz. İbrahim'in sözü* bazen *zayıf ve* bazen de *güçlü olarak yorumlanır.* Zayıf yorum, Hz. İbrahim'in bu soruyu Cebrail (a.s.) ona vahiy getirdiğinde onun Allah katından olup olmadığını bilmek için Cebrail'e sorduğu açıklamasıdır. Bu yorumun zayıflığı şudur: Hz. İbrahim Rabb'e hitap etmiştir. Oysa Cebrail (a.s.) rab değildir. Yine ölülerin diriltilmesi Cebrail'in kudreti altına girmez. Nasıl olup da ondan istenebilir!? Güçlü yorum ise şu rivayettir: Yüce Allah Hz. İbrahim'e "ben bir insanı dost edindim ve bunun alameti, o kimsenin duasıyla ölüleri diriltirim" diye vahyetti. Bunun üzerine Hz. İbrahim o insanın kendisi olduğunu düşündü ve kalbinin mutmain olması için Cenab-ı Hak'tan ölüleri diriltmesini talep etti. *Halbuki Hz. Musa, imkânsız olan* görmeyi *istemeksizin bu* tekidi *talep edebilirdi.* Şöyle ki Hz. Musa görmeyi talep etmeyip onun imkânsızlığına ilişkin semî delil gösterilmesini isteyebilirdi. Bu takdirde akıl sahiplerine özellikle de peygamberlere yakışmayan bir talepte bulunmuş olmazdı.

[348] Birinciye yönelik itirazlardan *beşincisi: Hz. Musa görmenin imkânsızlığını bilmeyebilir ve* bu, *Allah'ın birliğini biliyorken* onun peygamberliğine *zarar vermez.* Çünkü bize göre Allah'ı bilmekten kastedilen şey, O'nun hikmetli olduğu ve çirkin fiil yapmayacağı bilgisine ulaşmaktır. Peygamber göndermenin amacı ise yüce Allah'ın bir olduğu ve O'nun ebedî nimet vaat ederek bir takım emir ve yasaklarla kullarını sorumlu tuttuğu çağrısını yapmaktır. Bu ise O'nun görülmesinin imkânsızlığına dayanmaz. Fakat mârifetullahın vâcipliğinin şeriatla sabit olduğunu düşünenlere göre Hz. Musa'nın şeriatı, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmeyi emretmiş olmayabilir. *Yahut* Hz. Musa Allah'ı görmenin imkânsızlığını biliyordu. Allah'ı görmek *istemek, küçük günahtır. Peygamberlerin küçük günah işlemeleri ise imkânsız değildir.*

[٣٤٦] الرابع من وجوه الاعتراض على الأول أنه سألها لنفسه وإن علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوّى علمه بتلك الاستحالة فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنسٍ واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف إذا كانت من جنسين؛ وإنما سأل هذا السؤال وفعله فعل إبراهيم وسؤاله حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي المَوتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل.

[٣٤٧] والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت فإنه كما مرّ صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجهٍ من الوجوه ولذلك يؤوّل قول الخليل تارةً بما يضعف وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه من عند الله، وضعفه أنه خاطب الرب وجبريل ليس برب وأيضاً إحياء الموتى ليس مقدوراً لجبريل فكيف يطلب منه و تارةً بما يقوى وهو ما روي من أنه أوحى الله تعالى إليه؛ أني اتخذت إنساناً خليلاً وعلامته أني أحيي الموت بدعائه فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه مع أنه كان يمكنه أي يمكن موسى ذلك أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلبٍ لها فيكون حينئذٍ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء خصوصاً الأنبياء.

[٣٤٨] الخامس من تلك الوجوه أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضرّ ذلك في نبوّته مع العلم بالوحدانية لأن المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل إلى العلم بحكمته وأنه لا يفعل قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحد وأنه كلف عباده بأوامر ونواهٍ تعريضاً لهم إلى النعم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته، وأما من جعل الوجوب شرعياً فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرةً بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية و السؤال بطلبها صغيرة لا تمتنع على الأنبياء.

[349] Cevap şuna tutunmaktır: Allah ile konuşma payesi verilmiş seçkin peygamberin yüce Allah'ı ve O'nun hakkında mümkün ve imkânsız şeyleri bilme hususunda Mu'tezile fertlerinden ve bir parça kelâm ilmi tahsil eden kimseden aşağıda olduğunu düşünmek çirkin bir bidat ve hiçbir akıl sahibinin izlemeyeceği eğri bir yoldur. Ayrıca peygamberin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını bildiği kabul edilirse görme isteğinin abes olduğunu söyleriz. Abesten ise bırakın peygamberleri en küçük bir kavrayış sahibini bile tenzih ederiz. Nasıl olur! Size göre Allah hakkında mümkün olmayan ve Allah'ın cisim olduğu hissini uyandıran şeyi istemek şeklinde Allah'a karşı böyle bir cüret, küçük günahlardan sayılamaz aksine peygamberlerin yapması imkânsız olan büyük günahlardandır. Söz konusu isteğin küçük günahlardan olduğu kabul edilmesi halinde peygamberlerin küçük günah işlemesinin caiz olduğu hakkında ilerde gelecek men ve tafsili dile getiririz.

[350] İkinciye yönelik itiraz da iki açıdandır. Birincisi: Yüce Allah görmeyi dağın ya sükûn ya da hareket halindeyken yerinde durmasına bağlamıştır. Bunlardan birincisini men ediyor, ikincisini ise kabul ediyoruz. Bunun açıklaması şudur: Eğer yüce Allah görmenin varlığını dağın sükûn halindeyken yerinde durmasına bağlamış olsaydı görmenin meydana gelmesi gerekirdi. Çünkü yerinde durma şartı gerçekleşmiştir. Oysa bu yanlıştır. Öyleyse belirginleşmektedir ki Allah görmeyi dağın hareket halindeyken yerinde durmasına bağlamıştır. Kapalı değildir ki hareket halindeyken yerinde durma imkânsızdır. Dolayısıyla görmenin ona bağlanması, bir şeyi imkânsıza bağlamak demektir. Şu halde bu bağlama, bağlanan şeyin imkânına değil, imkânsızlığına delalet eder.

[351] Cevap: Yüce Allah görmeyi dağın sükûn ve hareket halinde oluşuyla ilgili herhangi bir kayıt koymaksızın dağ olması bakımından dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Aksi halde sözde söylenmeyip gizli tutulmuş bir anlamın bulunması gerekir. Bu yani dağın kendi olması bakımından yerinde durması ise kesinlikle mümkündür. Zira onun gerçekleştiği farz edilse zâtı nedeniyle bir imkânsızlık lazım gelmez. Ayrıca dağın hareketi esnasında diğer deyişle hareket ettiği zamanda yerinde durması imkânsız değildir. Çünkü o vakitte hareket yerine durma gerçekleşecektir. Bunda ise herhangi bir mahzur yoktur. İmkansız olan şey, hareketle birlikte olan durmadır yani birinin diğerinin vaktinde onun yerine gerçekleşmesi değil, beraberce olmalarıdır.

[352] İki açıdan ikincisi şudur: Sözü edilen bağlamayla görmenin imkânı veya imkânsızlığını açıklamak değil, bağlanılan şeyin yani yerinde durmanın olmaması nedeniyle görmenin de olmadığını açıklamak amaçlanmıştır. Bu ister mümkün ister imkânsız olsun fark etmez. Dolayısıyla bağlanan şeyin mümkün olması gerekmez.

[٣٤٩] والجواب أن النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و دون من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء. واحتجاجنا بلزوم البعث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء؛ كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم، و على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول: في جوازها من الأنبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل.

[٣٥٠] وأما على الوجه الثاني أي الاعتراض عليه فمن وجهين؛ الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل؛ أما حال سكونه أو حال حركته. الأول ممنوعٌ والثاني مسلم بيانه أنه لو علقه أي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فإذن قد تعين أنه علقه عليه حال حركته، ولا خفاء في أن الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته.

[٣٥١] والجواب أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحالٍ من السكون أو الحركة وإلا لزم الإضمار في الكلام وأنه أي استقرار الجبل من حيث هو ممكنٌ قطعاً إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محالٌ لذاته، وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته أي في زمانها ليس بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه، إنما المحال هو الاستقرار مع الحركة أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيءٍ منهما في وقت الآخر بدل صاحبه.

[٣٥٢] الثاني من الوجهين أنه لم يقصد من التعليق المذكور بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم إمكان المعلق.

[353] *Cevap: Şey, bazen* sözde doğrudan *kastedilmez ama* kesin bir şekilde sözün *gereği olur. Burada da durum böyledir. Buna göre* kendinde mümkün olan *şartın gerçekleştiği farz edildiğinde ya şartlanan da gerçekleşir ve dolayısıyla o* da *mümkündür. Aksi halde şart ve şartlanan* serdetmenin *ve şartlananın şarta bağlanmasının hiçbir anlamı yoktur.* Çünkü bu takdirde şartın hem varlığı hem de yokluğu durumlarında şartlanan olumsuzlanmaktadır. "Bağlamanın anlamı, varlığın varlığa bağlanmasını sükût geçerek yokluğun yokluğa bağlanmasıdır" denemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Dilde "bana vurursan ben de sana vururum" gibi sözlerden anlaşılan şey, hem varlık hem de yokluk tarafında bağlama olduğudur, terimsel şartta dikkate alınanda olduğu gibi sadece yokluk tarafında bağlama değildir.

[354] *Ek:* İkinci meseleye ilişkin olarak *sana söyleyeceklerimizin tamamı, Allah'ı görmenin gerçekleştiğine delalet eden şeylerdir. Dolayısıyla bu,* hiç şüphesiz *Allah'ı görülmesinin mümkün olduğuna delildir. Bu sebeple* bir grup ashabın yaptığı gibi burada *onları zikrederek kitabı uzatmak istemiyoruz.* Doğruya ulaştıran Allah'tır.

[355] Görmenin mümkün olduğuna ilişkin *ikinci yol, akıldır.* Aklî yolda *güvenilir olan ise varlık yoludur. Bu, Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ile imamlarımızın çoğunun yoludur. Bu yolun tahrîri şudur: Biz renkler, ışıklar ve* hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma *gibi başka arazlar görüyoruz. Bu açıktır. Ayrıca biz cevheri görüyoruz. Çünkü* cisimdeki *uzunluk ve genişliği görüyoruz.* Bu nedenle hem uzunu genişten hem de uzunu daha uzundan ayrıştırıyoruz. Uzunluk ve genişlik ise cisimle kâim iki araz değildir. Zira daha önce anlatıldığı gibi cisim cevher-i fertlerden birleşiktir. Buna göre mesela uzunluk cevherlerin bir parçasıyla kâim olsaydı bu parça diğer parçadan daha hacimli olurdu ve dolayısıyla da bölünebilirdi. Oysa bu bir çelişkidir. Şayet birden fazla parçayla kaim olsaydı tek bir arazın iki mahalle kâim olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Öyleyse uzunluk ve genişliğin görülmesi, cismin kendisinden birleştiği cevherlerin görülmesidir.

[356] *Şu halde ortaya çıkmaktadır ki görülme imkânı cevher ve arazlar arasında ortaktır. Cevher ve arazlara ait bu imkân,* bildiğin gibi *onlar var olduğunda görmenin gerçekleşmesinin ve yok olduğunda da görmenin olmamasının illetidir.* İllet, onların varlık durumlarına özgüdür. Dolayısıyla cisimler ve arazlar yok olsalardı onların görülmesi de

[٣٥٣] والجواب أنه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصداً بالذات ويلزم منه لزوماً قطعياً، و الحال ههنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكنٌ في نفسه؛ فإما أن يقع المشروط فيكون هو أيضاً ممكناً وإلا فلا معنى للتعليق به و إيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذٍ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه. لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود؛ لأنّا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك، هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح.

[٣٥٤] تذنيب؛ كل ما ستتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليلٌ على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمعٌ من الأصحاب؛ والله الموفق للصواب.

[٣٥٥] المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك الثاني مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا. وتحريره أنّا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر أيضاً وذلك لأنّا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركّبٌ من الجواهر الفردة فالطول مثلاً إن قام بجزءٍ واحدٍ منها فذلك الجزء يكون أكبر حجماً من جزءٍ آخر فيقبل القسمة؛ هذا خلف. وإن قام بأكثر من جزءٍ واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركّب منها الجسم.

[٣٥٦] فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركةٌ بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومةً لاستحال كونها مرئية

-zorunlu olarak ve görüş birliğiyle- imkânsız olurdu. *Eğer varlık durumunda gerçekleşen ve yokluk durumunda gerçekleşmeyen* mümkün kılan *bir durum olmasaydı bu* imkânın varlık durumuna mahsus olması, *müreccihsiz tercih olurdu.* Çünkü illetten müstağni olduğu varsayıldığında imkânın varlık ve yokluk taraflarına nispeti eşittir. Görmeyi mümkün kılan *bu illet, cevherler ve arazlar arasında ortak olmalıdır. Aksi halde tek bir şeyin* yani şeyin görülebilir olmasının *muhtelif illetlerle talil edilmesi gerekirdi.* Bu muhtelif illetler, cevherler ve arazlara özgü durumlardır. *Oysa bu, daha önce* illetler bahsinde *geçen gerekçelerden ötürü mümkün değildir.*

[357] *Sonra deriz ki bu ortak illet ya varlıktır ya hudûstur. Çünkü cevher ve arazlar arasında bu ikisinden başka ortak bir durum yoktur.* Zira cisimler, bu ikisinden başka görülmelerini mümkün kıldığı vehmedilen genel bir sıfatta renklerle uyuşmaz. *Fakat hudûs,* imkânın *illeti olmaya elverişli değildir. Çünkü hudûs, önceki bir yokluğun dikkate alınmasıyla birlikte varlıktan ibarettir. Yokluk ise illetin parçası olmaya elverişli değildir.* Zira tesir, olumlu bir sıfattır ve dolayısıyla ne yokluk ne de yokluktan birleşik bir şey tesirle nitelenebilir. *Yokluk şıkkı elendiğine göre geriye varlıktan başka bir şey kalmamaktadır. Öyleyse ortak illet, varlıktır ve o daha önce geçen* "varlık bütün mevcutlar arasında ortaktır" *gerekçesinden ötürü cevher ve arazlar ile Zorunlu arasında ortaktır. Şu halde görmeyi mümkün kılan illet, yüce Allah hakkında da gerçekleşmiş durumdadır. Öyleyse O'nu görmenin mümkün olduğu ortaya çıkmıştır. Amaçlanan da budur.*

[358] *Bil ki bu delil sesler, kokular, dokunulanlar ve tatlar gibi bütün mevcutların görülebilir olmasını gerektirmektedir. Şeyh Eş'arî, bu sonucu kabul etmekte ve şöyle demektedir:* Bir şeyin *görülebilir olmasından onu görmenin gerçekleşmiş olması gerekmez. Biz* zikredilen bu şeyleri *sadece Allah'ın âdeti böyle* görülmemeleri *şeklinde cereyan ettiği için görmüyoruz.* Zira yüce Allah âdetini bizde söz konusu şeylerin görülmesini yaratmamak şeklinde cereyan ettirmektedir. *Halbuki bizde onları görmeyi yaratması imkânsız değildir.* Nitekim başka şeyleri görmeyi yaratmaktadır. *Hasım ise Şeyh'e karşı eleştirisini artırmakta* ve şöyle demektedir: Bu, saf mukâbere ve tümüyle akıl alanının dışına çıkmaktadır. Biz ise diyoruz ki *bu eleştiri,* görme hususunda alışılmış olandan kaynaklanan *bir yadırgamadır. Oysa hakikatler* yani vakıaya mutabık sürekli hükümler *adetlerden alınmaz*

بالضرورة والاتفاق، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء، وهذه العلة المحصصة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئياً بالعلل المختلفة وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو غير جائز لما مرّ في مباحث العلل.

[٣٥٧] ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفةٍ عامةٍ يتوهم كونها المصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدمٍ سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركّبٌ منه، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود فإذن هي أي العلة المشتركة الوجود وأنه مشتركٌ بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب.

[٣٥٨] واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم، والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له. وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا، ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها، والخصم يشدد عليه النكير أي الإنكار ويقول: هذه مكابرةٌ محضة وخروجٌ عن حيز العقل بالكلية، و نحن نقول: ما هو أي إنكاره إلا استبعاد ناشئ عما هو معتادٌ في الرؤية، والحقائق أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات

aksine arzudan ve taklit kirlerinden arınmış akılların hükmettiği şeylerden alınır. Şüphesiz bizim yukarıda incelediğimiz anlamıyla görme, diğer duyulurlar hakkında da imkânsız değildir.

[359] *Sonra* zikredilen nakzın ardından *ona karşı bir kısım yönlerden itiraz edilmiştir. Birinci itiraz: Biz araz ve cevheri* beraberce *gördüğümüzü kabul etmiyoruz. Aksine görülen şey, yalnızca arazlardır. Senin "biz uzunluk ve genişliği görüyoruz* ve bu ikisi cevherdirler" *sözüne diyoruz ki* o ikisinin göründüğü hükmü doğrudur fakat *bunlar miktara racidirler. Miktar ise cisimle kâim bir arazdır.*

[360] *Cevap: Biz bunu* yani uzunluk ve genişliğin cisimle kâim bir araz olduğunu *daha önce yeterli olacak şekilde çürütmüştük.* Araz olan miktarın varlığı, bölünmeyen parçanın nefyine ve cismin heyûlâ ve sûretten birleştiği düşüncesine dayalıdır. Oysa bu görüş, tekrar edilmesine gerek duyulmayacak şekilde çürütülmüştü. *Burada ise* arazî miktarın varlığını çürütmek *için şu ilaveyi yapıyoruz: Biz parçaların gökten yere birleşmiş olduğunu farz etsek aklımıza hiçbir araz gelmese bile zorunlu olarak onun* çok *uzun olduğunu biliriz.* Şu halde bilinmiştir ki uzunluk için parçalardan başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla görülen şey, o parçalardır, onlarla kâim olan bir araz değil. *Yine* parçalar arasında meydana gelen *uzanım,* miktardan ibaret olan *söz konusu* tek *arazın kâim olması için şarttır. Aksi halde parçalar dağınık* ve ayrılmış *bile olsa* sözü edilen bir miktar *o parçalarla kâim olurdu.* Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır. Uzanım, arazî miktarın parçalarla kâim olması için şart olduğuna göre parçalarla kâim *bir araz olamaz.* Aksi halde şeyin kendisiyle şartlanmış olması gerekirdi. Şu halde uzunluk, belirli bir hizada telif olmuş parçalara racidir. Dolayısıyla uzunluğun görülmesi, mekânlı olan o parçaların görülmesidir ki varılmak istenen sonuç budur.

[361] *İkinci itiraz: Biz olabilirliğin bir illete muhtaç olduğunu kabul etmiyoruz. Zira olabilirlik imkândır. İmkan ise daha önce imkân bahsinde geçtiği üzere ademîdir.* Ademînin ise bir illete ihtiyacı yoktur.

بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات، ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعةً في سائر المحسوسات.

[٣٥٩] ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه؛ الأول لا نسلم أنّا نرى العرض والجوهر معاً بل المرئي هو الأعراض فقط. قولك: نرى الطول والعرض وهما جوهران. قلنا: الحكم برؤيتهما صحيح و لكن المرجع بهما إلى المقدار وأنه عرضٌ قائم بالجسم.

[٣٦٠] والجواب أنّا قد أبطلنا ذلك أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم بما فيه كفاية فإن وجود المقدار الذي هو عرض مبنيٌّ على نفي الجزء وتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وقد مرّ بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته، ونزيد ههنا لإبطال وجود المقدار العرضي أنّا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلةً جداً وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها، وأيضاً فالامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرطٌ لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها وإلا لقام المقدار الواحد بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة متفاصلة وهو ضروري البطلان، وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضاً قائماً بها وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمتٍ مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب.

[٣٦١] الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصة إلى علة لأنها الإمكان، والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان والعدمي لا حاجة به إلى علة.

[362] *Bunun cedelî cevabı, daha önce* imkân bahsinde imkânın vucûdî olduğuna delalet eden delillerle *yapılacak muârazadır. Tahkîkî cevabı ise şudur: Görmenin olabilirliğinin illetiyle kastedilen şey,* Âmidî'nin de ifade ettiği gibi *görmenin taalluk etmesi mümkün olan şeydir,* olabilirlikte müessir olan şey değildir. İster vucûdî ister ademî olsun olabilirliğin, görmenin müteallakı olması anlamında illette muhtaçlığı ise zorunludur. Yine *zorunlu olarak biliyoruz ki görmenin müteallakı, mevcut bir şeydir.* Çünkü yokun görülmesi kesinlikle mümkün değildir.

[363] *Üçüncü itiraz: Biz görmenin olabilmesinin illetinin ortak olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bunun birinci sebebi şudur: Görmenin olabilmesi,* şahıs bakımından *tek bir şey değildir.* Bu açıktır. *Hatta* deriz ki *arazların görülebilir olması, cevherlerin görülebilir oluşuyla mütemâsil değildir. Çünkü iki mütemâsil, her biri diğerinin yerini tutan demektir. Oysa ne cismin görülmesi arazın görülmesinin yerini tutar ne de arazın görülmesi cismin görülmesinin yerini tutar.* Zira cismin araz olarak ve arazın da cisim olarak görülmesi imkânsızdır. İkinci sebebi şudur: Tür bakımından bir olan şey, daha önce illet ve ma'lûllerle ilgili bahislerde *geçen gerekçelerden dolayı, farklı illetlerle talil edilebilir.* İki olabilirliğin mütemâsil olması halinde bile o ikisinin farklı illetlerle talil edilmesi mümkündür.

[364] *Cevap: Daha önce belirtmiştik ki görmenin olabilirlik illetiyle kastedilen, onun taalluk ettiği şeydir. İddia edilen şey ise görmenin taalluk ettiği şeyin özel olarak cevher ve arazdan biri olmadığıdır. Zira biz gölgeyi uzaktan görüyor ve onun sadece* hüviyetlerden *bir hüviyet olduğunu idrak ediyoruz. Fakat bırakın onun hangi cevher veya araz olduğunu bilmeyi o hüviyetin özelliğini, cevherliğini ve arazlığını idrak edemeyiz. Biz Zeyd'i gördüğümüzde onu hüviyetine taalluk eden tek bir görüşle görürüz. Filozofların* doğrudan görülen şey renkler ve ışıklardır, cisimler ise dolaylı ve arazlara bağlı olarak görülür iddiasında bulunurken *söylediği gibi biz Zeyd'in renk ve ışık gibi arazlarını görmeyiz. Aksine onun hüviyetini görürüz. Sonra bazen onu* organlarından ibaret olan *cevherlere ve bu cevherlerle kâim olan arazlara ayırırız; bazen de bu* ayrıntının *farkına varmayız, öyle ki o* cevher ve arazların *çoğu sorulsa bilmeyiz ve hüviyeti gördüğümüzde bunları görmüş olmayız. Eğer görmenin konusu* hususi hüviyetler arasındaki *ortaklığı sağlayan o hüviyet olmasaydı da* onlar arasında

[٣٦٢] والجواب جدلاً المعارضة بما سبق فيه أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً. و الجواب تحقيقاً أن المراد بعلة صحة الرؤية كما صرّح به الآمدي ما يمكن أن تتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه أي متعلق الرؤية أمرٌ موجود لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً.

[٣٦٣] الثالث من تلك الوجوه لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة؛ أما أولاً فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً بالشخص وهو ظاهر بل نقول: صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسدّ كل منهما مسدّ الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضاً أو العرض جسماً، وأما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مرّ في مباحث العلل والمعلولات؛ فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

[٣٦٤] والجواب؛ قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحدٍ منهما أي من الجوهر والعرض فإنّا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه إلا أنه هويةٌ ما من الهويات، وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلاً عن إدراك أنها أي جوهر أو عرض هي، وإذا رأينا زيداً فإنّا نراه رؤيةً واحدة متعلقة بهويته، ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء، وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته، ثم ربما نفصله إلى جواهر هي أعضاؤه و إلى أعراض تقوم بها أي بتلك الجواهر، وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثيرٍ منها أي من تلك الجواهر والأعراض لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنّا أي زمانٍ كنّا أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الأمر

ayrılığı sağlayan şey yani söz gelişi Zeyd'in hüviyetinin hususiyeti *olsaydı durum böyle olmazdı.* Özel ve ayrışmış hüviyetin görülmesi onun cevher ve arazlarının hususiyetlerini bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu hususiyetler bize meçhul kalamaz. Öyleyse ortaya çıkmaktadır ki görmenin taalluk ettiği şey, cevherler, arazlar ve yüce Allah arasında ortak olan genel hüviyettir. Şu halde Allah'ın görülmesi mümkündür.

[365] *Dördüncü itiraz: Cevher ve araz arasında ortak olan şeyin sadece varlık veya hudûstan ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü imkân da cevher ve araz arasında ortaktır.* Aynı şekilde konuşulabilirlik, bilinebilirlik ve diğer genel kavramlar da böyledir.

[366] *Cevap: Biz açıkladık ki görmenin müteallakı* yani olabilirliğin illeti olarak açıkladığımız şey, *mevcuda özgü olan durumdur. Aksi halde yokun görülmesi de mümkün olur. Oysa imkân böyle değildir.* Çünkü imkân varı, yoku ve bu ikisini kuşatan diğer kavramları kapsamaktadır. Dolayısıyla o ikisinden herhangi biri görmenin nesnesi olmaya elverişli değildir. *Bilinmeyen şey ise görmenin nesnesi olamaz.* Çünkü görmenin nesnesi, gözle idrak edildiğinden, bilinmek zorundadır. Her ikisi de var olan *cevher ve araz hakkında bildiğimiz şey ise her birinin özelliğidir. Oysa biz hususiliğin görmenin nesnesi olduğunu çürütmüştük. O halde geriye cevher ve araz arasında ortak olan şey kalmaktadır.* Zira görmenin nesnesi, bu ortak şeydir. *Bu şey ise ya* cevher ve arazdan her birinin *kadîmden ayrışmasını sağlayan bir özellikle birlikte varlıktır ya da salt varlıktır. Cevher ve arazların kadîmden ayrışmalarını sağlayan özellik, hudûstur.* Biz bunu da çürütmüştük. Geriye salt varlık kalmaktadır. Böylece varılmak istenen sonuç elde edilmektedir.

[367] *Beşinci itiraz: Biz hudûsun görmenin olabilirliğine sebep olmaya elverişli olmadığını kabul etmiyoruz. Zira görmenin olabilirliği ademîdir. Dolayısıyla onun sebebi de böyle* ademî *olabilir.*

[368] *Cevap daha önce geçen şu açıklamadır:* Olabilirliğin sebebiyle *kastedilen, görmenin nesnesidir,* görmeye etki eden şey değildir. Kuşkusuz *yokluk, görmenin nesnesi olmaya elverişli değildir. Eğer "hudûs* sizin söylediğiniz gibi *önceki yokluk değildir, varlığın yoklukla öncelenmesidir* ve dolayısıyla da ademî olamaz" *denirse şöyle deriz: Varlığın yoklukla öncelenmiş olması itibârî bir durumdur ve zorunlu olarak görülemez. Aksi halde cisimlerin hudûsu,* duyularla idrak edildiğinden *bir delile ihtiyaç duymazdı.*

الذي به الافتراق بينها أعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولةً لنا فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين البارئ سبحانه فتصح رؤيته.

[٣٦٥] الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم أن المشترك بينهما أي الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث فإن الإمكان أيضاً مشتركٌ بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة.

[٣٦٦] والجواب أنّا قد بيّنا أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود وإلا لصحت رؤية المعدوم والإمكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية، وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لأن متعلقها يجب أن يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر، والذي نعلمه فيهما أي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كلٍّ منهما، وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبقَ لتعلقها إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وإنما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضاً، وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب.

[٣٦٧] الخامس؛ لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك أي عدمياً.

[٣٦٨] والجواب ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها، و لا شك في أنه لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية. فإن قيل: ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدمياً. قلنا: وذلك أي كون الوجود مسبوقاً بالعدم أمرٌ اعتباري لا يرى ضرورة وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه مدركاً محسوساً.

[369] *Altıncısı: Varlığın zorunlu ve mümkün arasında ortak olduğunu kabul etmiyoruz. Nasıl olur! Siz her şeyin varlığının onun hakikatiyle aynı olduğunu kesinlediniz. Nasıl olur da şeylerin hakikatleri ortak olur! Bu, kadîmin hakikatinin hâdisin hakikati gibi ve atın hakikatinin insanın hakikati gibi olmasını gerektirir.* Hatta bütün mevcutların tek bir hakikatte ortak olmasını ve bu hakikatin de onlardan her birinin mahiyetinin tamamı olmasını gerektirir. Oysa bu hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği bir görüştür. Bu sebeple size göre varlıktaki ortaklık, kitabın başında da anlatıldığı gibi anlamda değil lafızdadır.

[370] Âmidî bu soruyu şöyle cevaplamıştır: Bu delile tutunan kimse şayet Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ve ashabın çoğunluğu gibi varlığın ortak olduğunu düşünenlerden ise sizin eleştiriniz onlara yöneltilemez. Şayet Şeyh Eş'arî gibi varlığın ortak olmadığını düşünenlerden ise sizin eleştiriniz ilzâm yoluyla yapılmıştır ve ilzam eden kimsenin tutunduğu delile inanması gerekmez.

[371] Fakat bu cevap yazarı memnun etmediğinden yazar şöyle dedi: *Cevap şudur: Varlığın anlamı, şeyin bir hüviyetinin olmasından ibarettir.* Çünkü öğrenmiştin ki dış varlık, mahiyetin bireysel hüviyet bakımından ayrışmış olmasından ibarettir. *Şeyin* ayrışmasını sağlayan *bir hüviyete sahip olması ise* bütün mevcutlar arasında *zorunlu olarak ortak bir durumdur. Halbuki* insanlık, atlık vb. *ayrışmayı sağladığını ve* varlığın bizim görüşümüze göre ortak olması halinde *ortak olması gerektiğini söylediğiniz durumlar, şeylerin şeylikleridir* yani her birinin diğerinden ayrıştığı özellikleridir. *Bunlar* zâtlarıyla ayrışmış olan *hüviyetlerin durumları* ve özellikleridir. *Hiçbir akıl sahibi bunlarda ortaklık bulunduğunu* ve bu ortaklığı açıkça gerektiren şeyi *kabul etmez.*

[372] Şeyh Eş'arî "her şeyin varlığı onun hakikatiyle aynıdır" derken şeyin mefhumunun hüvyet sahibi olmasından anlaşılan, o şeyden anlaşılandır demek istemedi ki birincideki ortaklıktan ikincideki ortaklık gerekli olsun. Aksine Şeyh, varlık ve onun iliştiği şey birbirinden ayrışmış ve karalığın cisimle kâim olması gibi biri diğeriyle kâim olan iki hüviyet değildir demek istedi. Daha önce öğrenmiştin ki bu apaçık bir doğrudur. Şeyh'in iddia ettiği birlik daha önce genel kavramlar bölümünde geçtiği üzere varlık ve mahiyetin yüklendiği şey bakımındandır. Bu ise varlık kavramının ortak olmasıyla çelişmez.

[٣٦٩] **السادس؛ لا نسلم أن الوجود مشتركٌ بين الواجب والممكن، كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان** بل تكون جميع الموجودات مشتركةً في حقيقةٍ واحدة هي تمام ماهية كل واحدٍ منها، وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب.

[٣٧٠] وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتد كون الوجود مشتركاً كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولا يجب كون الملزم معتقداً لما تمسك به.

[٣٧١] ولما لم يكن هذا مرضياً عند المصنف قال: **والجواب أن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية** لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية **وذلك** أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها **أمرٌ مشتركٌ** بين الموجودات بأسرها **بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق** كالإنسانية والفرسية وغيرهما **وألزمتم الاشتراك فيه** على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا **فشيئيات الأشياء** أي خصوصيتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض، **وهي هيئات** وخصوصيات **للهويات** المتمايزة بذواتها **وأن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها** ولا بما يستلزم هذا التشارك استلزاماً مكشوفاً لا سترة به.

[٣٧٢] فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادّعاه الشيخ على ما مرّ في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود

Dolayısıyla varlığın anlattığımız anlamda mahiyetin aynı oluşu ile onun zâtlarıyla ayrışmış özel mevcutlar arasında ortak oluşu arasında hiçbir çelişki yoktur. Çoğunluk, Şeyh'ten nakledilen "varlık mahiyetin aynıdır" sözünün varlığın mevcutlar arasında ortak olduğu iddiasıyla çeliştiğini çünkü her ikisinin de bütün şeylerin hakikat bakımından mütemâsil olmasını gerektirdiğini düşünmüştür. Oysa bu yanlıştır.

[373] Bu nedenle yazar şöyle dedi: *Bil ki bu mesele ayakların kaydığı ve anlayışların saptığı yerdir.* Sana tahkîkini sunduğumuz *bu açıklama, bu hususta olabilecek en üst düzey takrîr ve tahrîrdir, bu meselede hiçbir çabadan geri durmadık ve hiçbir nasihati esirgemedik. Sana düşen, tefekkür etmek, derinlemesine düşünmek ve* parıldayan fikir *şimşeklerine tutunarak* ilk bakışta beliren *ilk hevese meyletmemektir.* Nitekim bazıları buna meylederek Şeyh'in Allah'ın görülmesiyle ilgili bahislerdeki sözünün önceki sözüyle çeliştiğini zira önce her şeyin varlığının onun aynısı olduğunu söylemesine rağmen Allah'ın görülmesi meselesinde varlığın ortaklığını iddia ettiğine hükmetmiştir. Hakikatleri idrakte ve inceliklere ulaşmada *yardım edip lütufta bulunan sadece Allah'tır.*

[374] *Yedinci itiraz: Görmenin olabilirliğinin nedeni, kadîmde var olması halinde görmenin olabilirliğinin* tıpkı hâdislerde olduğu gibi *kadîmde de var olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü aslın hususiyetinin şart olması yahut fer'in hususiyetinin mani olması mümkündür.*

[375] *Cevabı, yukarıda anlattıklarımızdan çıkarabilirsin.* Cevap şudur: Görmenin olabilirliğinin illeti ile kastedilen görmenin nesnesidir. Görmenin nesnesi ise tıpkı uzaktan ne olduğunu idrak etmeden görülen karaltıda olduğu gibi mutlak olarak varlıktır yani şeyin bir hüviyet sahibi olmasıdır, yoksa hüviyetler ve varlıkların hususiyetleri değildir. Görmenin nesnesi mutlak olarak ortak hüviyet olduğuna göre orada belirli bir şartın koşulması ve bir engelin kalkması kaydının konulması düşünülemez. Yazar yüce Allah'ın görülmesi olasılığını ispat için aklî yolun tervicinde mübalağa etmiştir. Fakat kavrayış ve insaflı kimseye kapalı değildir ki özel hüviyetler arasında ortak olan mutlak hüviyet kavramı, mahiyet ve hakikat kavramları gibi itibârî bir durumdur. Dolayısıyla o, kesinlikle görmenin nesnesi olamaz. Uzaktaki karaltıdan idrak edilen şey, onun dışta var olan özel varlığıdır fakat bu özel varlık, genel olarak idrak edilmiş olup bu idrakle onun ayrıntısına ulaşılamamaktadır. Zira basiretli kimseye kapalı olmadığı üzere genelliğin dereceleri güçlülük ve zayıflık bakımından farklıdır.

فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صوّرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة. وهو باطل.

[٣٧٣] فلذلك قال: واعلم أن هذا المقام مزلّةٌ للأقدام مضلّةٌ للأفهام، وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهداً ولم ندّخر نصحاً، وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الأفكار وعدم الركون إلى أول عارضٍ يظهر ببادئ الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادّعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال: وجود كل شيءٍ عينه ولله العون والمنّة في إدراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق.

[٣٧٤] السابع من الاعتراضات لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.

[٣٧٥] والجواب تعلمه مما قدّمناه إليك وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبخ المرئي من بعيد بلا إدراكٍ لخصوصيته، وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرطٍ معين ولا تقييد بارتفاع مانع، ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمرٌ اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتةٌ قوةً وضعفاً كما لا يخفى على ذي

Dolayısıyla her genel, idrak edilen şeyin parçalarını ve onunla ilgili durumları ayrıntılı olarak bilmeye vesile olmak zorunda değildir. Nitekim senin "her şey şöyledir" sözün böyledir. Bu terviçte en küçük bir teemmülle bilebileceğin başka bir takım zorlamalar da vardır. Öyleyse en uygunu şu sözdür: Bu meselede aklî delile güvenmek müteazzirdir. O halde biz Şeyh Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin açık naklî delillere tutunma tercihini benimseyelim. Bu hususta dayanak teşkil eden naklî deliller ise daha önce geçmişti.

İkinci Mesele: Müminler Kıyamet Günü Yani Ahiret Yurdunda Rablerini Göreceklerdir

[376] *İmâm Râzî* Allah'ı görmenin gerçekleşeceğine istidlâl ederek *şöyle demiştir: "Ümmet bu meselede* yalnızca *iki görüş üzeredir.* Birincisi *mümkündür ve görülecektir* ikincisi ise *görülmeyecektir ve mümkün değildir. Biz ise mümkün olduğunu söyledik. Eğer* mümkün olduğunu söylemenin yanı sıra *görülmeyeceğini söyleseydik bu, icmayı delen üçüncü bir görüş olurdu."* İcma, imkân ile vuku arasında kabul ve ret bakımından herhangi bir ayrılık olmadığına aksine her ikisinin beraberce kabul edildiği veya beraberce reddedildiği üzerinedir.

[377] Âmidî'nin söylediği gibi *bu* istidlâl, *doğru değildir. Çünkü icmanın delinmesi, icmanın olumsuzladığı düşüncenin olumlanmasıdır.* Nitekim icma edenlerin bazısı tümel olumsuza bazıları da tikel olumsuza kani olduğunda tümel olumlu ihdas edilmiş olur. *Yine icmanın delinmesi, icmanın olumladığı düşünceyi olumsuzlamaktır.* Nitekim icma edenlerin bir kısmı tümel olumluya bir kısmı da tikel olumluya kani olduğunda tümel olumsuz ihdas edilmiş olur. Fakat icma edenlerin bir kısmı tümel olumluya diğer kısmı ise tümel olumsuza kani olduğunda tikel olumlu ve tikel olumsuzun beraberce benimsenmesi icmayı delmek olmaz. Zira iki görüş arasında ortak bir payda yoktur aksine o, iki şıkkı ayrı ayrı değerlendirerek iki meseleden birinde bir grupla diğerinde öteki grupla uyuşmaktır. Şu anda bizim söz konumuz olan mesele de böyledir.

بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال؛ ألا ترى إلى قولك: كل شيء، فهو كذا. وفي هذا الترويج تكلفات أُخر يطلعك عليها أدنى تأمل فإن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرّ عمدتها.

المقام الثاني في وقوع الرؤية أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة أي في دار الآخرة

[٣٧٦] قال الإمام الرازي مستدلاً على وقوع الرؤية: الأمة في هذه المسألة على قولين فقط؛ الأول يصح ويرى و الثاني لا يرى ولا يصح، وقد أثبتنا أنه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة: إنه لا يرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات بل كلاها مثبتان معاً أو منفيان معاً.

[٣٧٧] وهو أي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية أو نفى ما أثبته كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية، وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معاً ليس خارقاً للإجماع إذ ليس بين القولين قدرٌ مشترك بل هو تفصيلٌ وموافقة لطائفةٍ في إحدى المسألتين ولأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده.

[378] Yazar şu sözüyle buna işaret etti: *Bu üçüncü görüş, şıkları ayrı ayrı değerlendirmek olup hem mümkün olduğunu hem de gerçekleşmediğini söylemektir. Bu ikisinden biri ise icmaya aykırı değildir* ve icmayı delmez. *Aksine* şıklar ayrı ayrı değerlendirildiğinde ortaya çıkan iki görüşten her biri, her ne kadar icma eden gruplardan *bir grubun* söylediğine aykırı olsa da diğer grubun *benimsediği görüştür.* Bu meselemiz hakkında söylediğimiz *bu görüş, tıpkı zımmîye karşılık müslümanın ve köleye karşılık hürün öldürülmesi gibidir. Zira bu hususta görüş bildirenler iki gruptur. Birincisi* Hanefîler gibi *her ikisini de kabul etmektedir. İkincisi ise* Şâfiîler gibi *her ikisini de reddetmektedir.* İki durumu *ayrı ayrı değerlendirme ise* ümmetin hiçbir ferdinin ileri sürmediği bir görüştür. Ama durumlar ayrı ayrı değerlendirilseydi bu, *icmayı delmek olmazdı* aksine bir meselede olumlayanla ve öteki meselede olumsuzlayanla uyuşmak olurdu. Bu ayrıntılı değerlendirme *icmayla yasaklanan bir durum olmaz* aksine icmayla caiz bir durum olurdu. Şu halde Allah'ı görmenin gerçekleşeceğini ispatta bu delil reddedilir.

[379] *Bu hususta güvenilir olan, iki delildir. Birincisi şu âyettir: "O gün bazı yüzler parıldar, rablerine bakar"*[40]*.* Bu âyetle *şöyle delil getirilmektedir: Bakmak dilde beklemek anlamına gelir, herhangi bir edat almadan kullanılır* ve yalın haliyle geçişlilik bildirir. *Yüce Allah "bize bakın da sizin nurunuzdan alalım"*[41] *buyurmuştur.* Âyette "bize bakın" ifadesi "bizi bekleyin" anlamına gelmektedir. Yine yüce Allah "onlar bir tek çığlığa bakıyorlar"[42] demiştir. Bu âyette de "bakmak" kelimesi beklemek anlamında kullanılmıştır. "Bakacağım elçiler neyle dönecekler"[43] âyetinde bakacağım kelimesi "bekleyeceğim" anlamına gelir. Yine şair şöyle demiştir: "Eğer bugünün başı uzaklaştıysa kuşkusuz bakan için yarın yakındır". Bu şiirde de "bakan" kelimesi bekleyen anlamında kullanılmıştır. *İkinci olarak bakma, dilde tefekkür* ve düşünme *anlamına gelir ve* bu takdirde *"fî" edatıyla kullanılır. Mesela "nazartü fî'l-emr el-fulânî // falan işe baktım" denir* ve bununla tefekkür ettim, düşündüm anlamı kastedilir. *Üçüncü olarak acıma* ve merhamet etme *anlamına gelir* ve bu takdirde *"lâm" edatıyla kullanılır. Mesela "nazara'l-emîru li fulânin // Emir falana baktı" denir* ve bu, acıdı ve merhamet etti anlamına gelir. *Dördüncü olarak bakmak, görmek anlamına gelir ve "ilâ" edatıyla kullanılır. Bu anlamda şair şöyle demiştir: "Allah'ın yüzünü güzelleştirdiği kimseye baktım // Neredeyse öldürücü bir şefkatle bakış". Söz konusu âyette "bakma" "ilâ" edatına bitiştirilmiştir. Dolayısıyla onun görme olarak anlaşılması gerekir.* Bu durumda o günde görme gerçekleşmiş olmaktadır ki varmak istediğimiz sonuç da budur.

[٣٧٨] وإليه أشار بقوله: **وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع، وشيء منهما لا يخالف الإجماع** ولا يخرقه **بل كل واحدٍ** من قولي التفصيل **مما قالت به طائفة** من طائفتي المجمعين، وإن كان خارقاً لما قالت به الطائفة الأخرى **وذلك** الذي ذكرناه في مسألتنا هذه **كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فإن القائل قائلان مثبت لهما** معاً كالحنفية **ونافٍ لهما** معاً كالشافعية. **والتفصيل** بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة، ولكن لو قيل به **لا يكون خارقاً للإجماع** بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألةٍ أخرى، **ولا** يكون هذا التفصيل **ممنوعاً عنه** بل يكون جائزاً **بالإجماع** فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود.

[٣٧٩] **والمعتمد فيه مسلكان؛ المسلك الأول قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وجه الاحتجاج** بالآية الكريمة **أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة** بل يتعدّى بنفسه **قال تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُورِكُمْ﴾** أي انتظرونا، وقال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلاَّ صَيحَةً وَاحِدَةً﴾ أي ما ينتظرون، ومنه قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ أي منتظرة، وقول الشاعر:

وإن يكُ صدر هذا اليوم ولّى   فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره. **وجاء بمعنى التفكّر** والاعتبار **ويستعمل** حينئذٍ **بفي. يقال: نظرت في الأمر الفلاني** أي تفكرت واعتبرت، **وجاء بمعنى الرأفة** والتعطف **ويستعمل** حينئذٍ **باللام. يقال: نظر الأمير لفلان** أي رأف به وتعطف، **وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى. قال الشاعر:**

نظرت إلى من حسن الله وجهه   فيا نظرةً كادت على وامق تقضي

والنظر في الآية موصولٌ بإلى فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعةً في ذلك اليوم وهو المطلوب.

[380] *Buna birkaç gerekçeyle itiraz edilmiştir. Birincisi: Biz âyetteki "ilâ"* lafzının bakmanın *edatı olarak kullanıldığını kabul etmiyoruz aksine o, nimetler anlamına gelen "âlâ" kelimesinin tekilidir* ve beklemek anlamına gelen bakmanın mefulüdür. *Buna göre âyetin anlamı şudur: "O gün bir kısım yüzler rablerinin nimetini beklerler". Nitekim şairin sözünde de böyle kullanılmıştır:*

"Bir kılıç ki savaştan ürkmez, yakınları
kesmez ve nimetlere/ilâ hainlik etmez".

"İlâ" edatı "inde" anlamına gelir sözü de buna yakındır. Nitekim şu sözde "ilâ" edatı "inde" anlamında kullanılmıştır:

"Var mı bendekine şifanız! Kuşkusuz ben
Mahir tabip İbn Hazîm'i aciz bırakan bir tabibim"

Buna göre âyet "Rablerinin katında onun nimetini beklerler" anlamına gelir.

[381] *Cevap: Nimeti beklemek gamdır. Bundan dolayı "beklemek, kızıl ölümdür" denmiştir. Dolayısıyla beklemenin müjde olarak bildirilmesi doğru değildir.* Oysa âyet, müminleri nimet, ikram, iyi hal ve kedersizlikle müjdelemektedir. Bu ise yüzün asılmasına sebep olan bekleme durumunda değil, yüce Allah'ın görülmesi durumunda olur, zira Allah'ın görülmesi, yüz aydınlığını izleyen nimet ve ikramların en büyüğüdür.

[382] *İkincisi: "İlâ" edatına bitişik olan bakma, bekleme anlamına gelir. Şair şöyle demiştir:*

"Saçı başı dağınıklar Bilal'e bakıyorlar
Tıpkı susamışların buluta baktığı gibi"

[383] Mâlûmdur ki susamışlar buluttan yağacak yağmuru beklerler. Dolayısıyla susamışın buluta bakmasına benzetilen bakmanın bekleme olarak anlaşılması gerekir ki benzetme doğru olsun. *Yine şair şöyle demiştir:*

"Bedir günü bakıyorlar yüzler
Kurtuluş getiren Rahman'a"

Bu şiirde "yüzler, Rahman'ın zafer ve kurtuluş getirmesini beklerler" anlamı kastedilmektedir. *Şair şöyle demiştir:*

"Bütün mahlukat O'nun bağışlarına bakıyor
Tıpkı hacıların Ay'ın doğuşuna baktığı gibi"

Bu şiirde de bakma bekleme anlamına kullanılmıştır.

[384] *Cevap: Burada* zikredilen şiirlerde *"bakma"nın bekleme anlamında kullanıldığını kabul etmiyoruz. Birinci şiirde bakma, susuzun suyu görmesi gibi Bilal'i görürler* yani onu ister ve arzularlar *anlamına gelir.* Kendisine benzetilen hakkında söylendiği gibi sılasız olarak kullanılan *mutlak bakmanın* hazif

[٣٨٠] واعترض عليه بوجوه؛ الأول لا نسلم أن لفظ «إلى» صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعولٌ به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة، ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يرهب النزال ولا   يقطع رحماً ولا يخون إلي

أي نعمة، ويقرب منه ما قد قيل أن «إلي» بمعنى «عند» كما في قوله:

فهل لكم فيما إلي فإنني   طبيب بما أعيى النطاسي حذيما

أي فيما عندي؛ ومعنى الآية حينئذٍ عند ربهما منتظرة نعمته.

[٣٨١] والجواب أن انتظار النعمة غم، ومن ثمة قيل: الانتظار الموت الأحمر فلا يصح الإخبار به بشارة مع أن الآية وردت مبشرةً للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجلّ النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه.

[٣٨٢] الثاني أن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار؛ قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال   كما نظر الظماء حيا الغمام

[٣٨٣] ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبّه على الانتظار ليصح التشبيه، وقال:

وجوهٌ ناظرات يوم بدر   إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح، وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله   نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجّاج ظهور الهلال.

[٣٨٤] والجواب لا نسلم أن النظر ههنا أي فيما ذكر من الأمثلة للانتظار ففي الأول أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه، ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف

ve bitiştirme/îsâl yoluyla *görme olarak anlaşılması imkânsız değildir. İmkansız olan şey, ilâ edatına bitişik kullanılan bakmanın* mesela beklemek gibi görmekten *başka bir anlama yorulmasıdır. İkinci şiir "Allah tarafına bakarlar" demektir. Bu ise örfte yükseklik anlamına gelir. Bu nedenle eller duada yukarı kaldırılır. Yahut "Allah'ın* Bedir günü müminlere yardım için gönderdiği melekler tarafından gerçekleştirilen *vurma ve yaralama eserlerine bakarlar" demektir.* Ravilerden biri şöyle demiştir: "Şiir 'Bekr günü bakıyorlar yüzler' şeklindedir. Bu şiir Müseyleme-i Kezzâb'ın bağlılarından bir şaire aittir. Bekr günüyle kastedilen, Benî Hanife kabilesiyle yapılan savaşın günüdür. Çünkü Benî Hanife, Bekr b. Vâil kabilesinin bir koludur. Rahman ile kastedilen ise Müseyleme'dir." Buna göre cevap açıktır. Üçüncü şiir "O'nun bağışlarını görürler" demektir ve biraz önce geçtiği üzere *herhangi bir edat olmadan kullanılan bakmanın görme anlama gelmesi mümkündür. Her ne kadar nazara kelimesinin "ilâ" edatıyla birlikte kullanıldığında bekleme anlamına geldiği kabul edilse bile* söz konusu âyette bekleme anlamına yorulması doğru *değildir. Çünkü yukarıda belirtilen gerekçeden dolayı o, müjde olmaya elverişli değildir.* Yukarıda nimeti beklemek üzüntü iken nimete ulaşmanın sevinç olduğu belirtilmişti.

[385] *Üçüncü İtiraz: Bakma fiili "İlâ" edatıyla kullanıldığına* gerçekte görme anlamına gelmez, *gözbebeğini çevirmek anlamına gelir. Bu anlamda "hilale baktım da göremedim" denir.* Eğer bakma görme anlamına gelseydi bu söz çelişkili olurdu. *"Görünceye kadar hilale bakmaya devam ettim" denir.* Eğer bakma burada görme şeklinde anlaşılırsa şey, kendi kendisinin gayesi olur. *"Bak! Falan bana nasıl bakıyor" denir. Oysa görmeye bakılmaz*, sadece gözbebeğini çevirmeye bakılır. *Yüce Allah şöyle demiştir: "Onların sana baktıklarını görürsün, bakarlar, ama görmezler."* [44] Dolayısıyla "ilâ" edatına bitişik zikredilen bakma, sözü edilen gerekçeden dolayı, gözbebeğinin çevrilmesi anlamına yorulur. *Ayrıca bakma güçlü olmakla, göz ucuyla olmakla, sapmakla, hoşnutlukla, zorlanmakla, zilletle ve huşuyla nitelenir. Bunlardan herhangi biri ise görmenin sıfatı olmakla nitelenmez. Aksine bunlar, gözbebeğinin* görülen şeye doğru *çevrilmesi esnasında bakanın gözünün yaşadığı hallerdir. Bu* söylediğimiz gibidir. *Gözbebeğinin çevrilmesi, görme değildir.* Bu açıktır. Şu halde "ilâ" edatına bitiştirilmiş bakmanın görme hakkında kullanılması hakikat değildir, aksi halde eşadlı olması gerekir. Yine gözbebeğinin çevrilmesi, görmenin aklî olarak *gerektiricisi de değildir* ki onun gerçekleşmesi görmenin de gerçekleşmesini gerektirsin. Aksine gözbebeğinin çevrilmesi ile görme arasında mecaza imkân veren adetsel bir gereklilik ilişkisi vardır. *Sonra* deriz ki *bakma, görme için mecazdır* fakat âyette kastedilmiş olduğu *belirginleşmeyen* bir mecazdır. *Zira "Allah'ın nimetlerine bakan" anlamının kastedilmiş olması mümkündür. Niçin bu ızmar, o mecaza bırakılsın!*

والإيصال إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها أي غير الرؤية كالانتظار. وفي الثاني أي ناظرات إلى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء، أو ناظرات إلى آثاره أي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر، وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا: وجوه ناظرات يوم بكر، وأن قائله شاعرٌ من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطنٌ من بكر بن وائل، وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر. وفي الثالث أي يرون سجاله ويجوز النظر المجرّد عن الصلة للرؤية كما مرّ آنفاً، وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ لا يصلح بشارة لما مرّ من أن انتظار النعمة غمٌّ ووصولها سرور.

[٣٨٥] الثالث من وجوه الاعتراض أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً، ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غايةً لنفسه، وانظر كيف ينظر فلان إلي، والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة، وقال تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾ فالنظر الموصول بإلى محمولٌ على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذلّ والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عن الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي، هذا كما ذكرناه وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيها وإلا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوماً عقلياً حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوماً عادياً مصححاً للتجوز، ثم نقول: إنه للرؤية مجاز و لكنه مجازٌ لا يتعين كونه مراداً في الآية لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله ولم أي ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز.

[386] *Cevap: "İlâ" ile birlikte kullanılan bakma görme için* hakikattir. *Bunun delili* daha önce zikredilen *nakildir.* Dolayısıyla o, başka bir şey hakkında hakikat olamaz. Sizin bakmanın gözbebeğinin çevrilmesi için hakikat olduğuna istişhâd ettiğiniz sözler, hiçbir yarar sağlamaz. Çünkü *"hilale baktım da göremedim" sözünün Araplardan* nakli *sahih değildir. Aksine "hilalin doğuşuna baktım da hilali görmedim" denir.* Bunu kabul etsek bile şöyle deriz: *Bazen tamlayan hazfedilir ve onun yerine tamlanan konur. Bu,* hilalin doğuşunu *"görünceye dek hilale bakmaya devam ettim" sözünün ve diğer* örneklerin *cevabıdır. Onların hepsi de mecazdır.* Diğer deyişle söz konusu örneklerin tamamında bakma gözbebeğinin çevrilmesinden mecaz olup sonucun isminin sebebe söylenmesi kabilindendir. Sonuç, görme iken sebep, gözbebeğinin çevrilmesidir. Bakmanın gözbebeğini çevirme -ki bu kastedilmemektedir- için kullanımı hakikat olsa bile onun âyette mecaz yoluyla görmeye yorulması gerekir. Çünkü bu, pek çok anlama muhtemel olan ızmardan daha üstündür.

[387] Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Bununla birlikte ızmarı mümkün olan şeyler pek çoktur.* Mesela Allah'ın nimeti, Allah'ın ciheti ve Allah'ın eserleri olabilir. *Oysa* burada muhtemel anlamlardan birini *belirleyen bir karine yok. Dolayısıyla muhtemel durumlardan birini belirlemek, keyfi olup dil bakımından doğru değildir.* Şu halde belirlenmiş mecaza varmamız zorunludur. *Sonra* deriz ki *gözbebeğinin görme amacıyla çevrilmesi ama görmenin olmaması nimet değildir* aksine bunda bir tür ceza vardır. Dolayısıyla o, âyette kastedilmiş olamaz. *Oysa* gözbebeğinin *görmeyle birlikte* çevrilmesi *için* sadece *mecazi anlatım yeterlidir. Dolayısıyla asla aykırı olanı azaltmak için ızmar ona eklenmez. Bu durumda gözbebeğinin çevrilmesi, görmenin* adetsel *sebebi olmaktadır. Sebebin adının sebepliye söylenmesi ise meşhur mecazdır.* O halde âyet herhangi bir şeyin ızmarı olmaksızın görmekten mecaza yorulsun ki amaçlanan da budur. *Sana kapalı değildir ki böyle zahirler,* son derece *zayıf zandan başka bir şey vermez.* Bu takdirde söz konusu zâhirler, kesin bilginin amaçlandığı *ilmî meselelerde güvenilmeye uygun değildir.*

[388] Görmenin gerçekleştiğini ispatın *ikinci delili, yüce Allah'ın kafirler hakkındaki şu sözüdür: "Hayır onlar o gün rablerinden perdelidirler"*[45]*. Yüce Allah bunu kafirlerin halini tahkir etmek için söyledi. Dolayısıyla* bundan *müminlerin böylesi bir durumdan beri olmaları gerekir.* Şu halde müminlerin rablerinden perdelenmiş olmamaları, aksine onu görmeleri gerekir. Bu delil de zan ifade eden zahirlerdendir.

[٣٨٦] والجواب أن النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقةً في غيرها، و ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعاً إذ قوله: نظرت إلى الهلال فما رأيته، لم يصح نقله من العرب بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أرَ الهلال، و إن سلمناه قلنا: ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه. وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته أي إلى مطلع الهلال والبواقي من الأمثلة كلها مجازات أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب، وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة.

[٣٨٧] وإليه الإشارة بقوله: مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله، ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكمٌ لا يجوز لغةً فوجب المصير إلى المجاز المتعين، ثم نقول أيضاً: تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً في الآية، و تقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوّز وحده فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل فإن تقليب الحدقة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجازٌ مشهور فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء وهو المطلوب، وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفةً جداً وحينئذٍ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين.

[٣٨٨] المسلك الثاني في إثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَبِّهِمْ يَومَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرّئين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له، وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن.

[389] *Bu* görmenin gerçekleşeceğini hatta onun olabilirliğini de ispatta *güvenilir delil, muhalifler çıkmadan önce ümmetin, görmenin* imkânını gerektiren *gerçekleştiğinde ve yukarıda sözü edilen iki âyetin* kendilerinden ilk anlaşılan *zâhir anlamına yorulacağı hususunda icma etmiş olmasıdır.* Böylesi icma kesinlik ifade eder.

Üçüncü Mesele: İnkar Edenlerin Şüpheleri ve Bu Şüphelerin Cevabı

[390] Bu şüpheler *aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî şüpheler üç kısımdır. Birincisi, engeller şüphesidir.* Bu şüphe şöyle denmesidir: *Eğer yüce Allah'ı görmek mümkün olsaydı şimdi görürdük. Oysa ardbitişen* açık bir şekilde *yanlıştır. Şartlı öncülün açıklaması şudur: Eğer yüce Allah'ın görülmesi mümkün olsaydı bütün durumlarda görülmesi mümkün olurdu. Zira görülebilme, O'nun için ya zâtından ya da zâtının gereği olan bir sıfattan dolayı sâbit bir hükümdür.* Dolayısıyla bu imkânın herhangi bir zamanda O'ndan ayrılması düşünülemez. *Şu halde şimdi görülmesi* kesinlikle *mümkün demektir. O'nun* şimdi *görülmesi mümkün olsaydı O'nu* şimdi *görmemiz mümkün olurdu. Çünkü görmenin şartları* bir zamanda *toplandığında* o zamanda *görmenin meydana gelmesi zorunludur. Aksi halde önümüzde yüce dağların bulunması ama bizim onları görmememiz mümkün olurdu. Halbuki bu* kesinlere güveni yıkan *bir safsatadır.*

[391] *Görmenin şartları* ise sekiz şeydir. Birincisi *duynun sağlıklı oluşudur.* Bundan dolayı görmenin dereceleri, gözlerin sağlığının farklılaşmasıyla farklılık gösterir ve göz sağlıklı olmadığında ise görme bütünüyle ortadan kalkar. İkincisi *şeyin* duyunun yöneleceği şekilde *görme duyusunun huzurunda bulunmasının yanı sıra görülebilir olmasıdır.* Ayrıca orada uyku, gaflet ve başka bir şeye yönelmek gibi idrake zıt bir durum bulunmamasıdır. Üçüncüsü *şeyin* herhangi bir yönde görenin *karşısında bulunmasıdır* veya aynada görülen şeyde olduğu gibi karşısında bulunma hükmünde olmasıdır. Dördüncüsü *son derece küçük olmamasıdır.* Çünkü son derece küçük şeyi göz kesinlikle idrak edemez. Beşincisi *son derece latif olmaması* ve zayıf dahi olsa genel olarak yoğun yani renkli olmasıdır. Altıncısı *son derece uzak olmamasıdır.* Bu da görme gücünün zayıflığı ve güçlülüğüne bağlı olarak değişir. Yedincisi son derece *yakın* olmamasıdır. Çünkü görülen şey gözün yüzeyine bitiştiğinde görme idraki bütünüyle iptal olur. Sekizincisi *engelleyici perdenin olmamasıdır.* Engelleyici perde göz ile görülen şey arasına giren renkli cisimdir.

[٣٨٩] والمعتمد فيه أي في إثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيدٌ لليقين.

المقام الثالث في شبه المنكرين وردّها

[٣٩٠] وتنقسم تلك الشبه إلى عقلية ونقلية. أما العقليات فثلاث؛ الأولى شبهة الموانع وهي أن يقال: لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلاناً ظاهراً، وأما بيان الشرطية فهو أنه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه أي جواز الرؤية حكمٌ ثابتٌ له إما لذاته أو لصفةٍ لازمةٍ لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيءٍ من الأزمنة فجازت رؤيته الآن قطعاً ولو جازت رؤيته الآن لزم أن نراه الآن لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمانٍ وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات.

[٣٩١] وشرائط الرؤية ثمانية أمور؛ الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الأبصار بحسب اختلاف سلامة الأبصار وتنتفي بانتفائها، و الثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتةً إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيءٍ آخر، و الثالث مقابلته للباصرة في جهةٍ من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة، و الرابع عدم غاية الصغر فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً، و الخامس عدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً، و السادس عدم غاية البعد وهو مختلفٌ بحسب قوة الباصرة وضعفها، و السابع عدم غاية القرب فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية، و الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما.

[392] Orada dokuzuncu bir şart daha vardır: Şeyin kendiliğinden yahut başka bir şey sebebiyle aydınlık olmasıdır. Bu şart görülen nitelikler bahsinde zikredildiği için yazar burada zikretmedi. Ayrıca bu şart, ikinci şartta dikkate alınan görülen şeyin duyunun önünde hazır olmasına dahil edilebilir. *Sonra yüce Allah'ın görülmesi söz konusu olduğunda bu şartlar içinde yalnızca duyunun sağlıklı olması ve görülebilir olma şartları düşünülebilir. Çünkü kalan altı şart cisimlere özgüdür.* Allah'ın görülmesi hususunda düşünülebilecek olan *duyunun sağlıklı oluşu ve görülebilirlik ise şimdi mevcuttur.* O halde Allah'ın görülmesi gerçekleşmiş olmak zorundadır.

[393] Bu şüphenin *cevabı:* İlk olarak *biz sözü edilen sekiz şart yerine geldiğinde görmenin gerçekleşmesinin zorunluluğunu kabul etmiyoruz.* Zira sizin deliliniz buna delalet etse bile, bizde bu delili çürüten başka deliller var. *Zira büyük cismi uzaktan küçük olarak görürüz. Bunun nedeni şudur: Uzaktan görülen cismin bütün parçaları söz konusu sekiz şartın gerçekleşmesi hususunda eşit olmasına rağmen biz onun yalnızca bir kısım parçalarını görürüz.* Böylece ortaya çıkmaktadır ki şartların hepsi yerine geldiğinde görme zorunlu olmamaktadır.

[394] *Şöyle denemez: Gözden çıkan iki ışınsal çizgi, görülen şeyin iki tarafına ulaşır. Göz ve görülen nesne arasında uzanan bu ışınsal çizgiler, tabanı görülen şeyin yüzeyi olan bir üçgenin iki kenarı gibidir. Gözden o üçgenin ortasına doğru bir çizgi çıkar. Bu çizgi görülen şeyin yüzeyine dikilir* ve sözü edilen *üçgeni ikiye böler. Üçgenin bölünmesiyle ortaya* bölen çizginin iki yanında bulunan *dik açılı iki üçgen çıkar. Böylece* ortadaki çizgi *iki dar açıdan her birinin kirişi olur. İki taraftan her biri de dik açının kirişi olur.* Üçgendeki *dik açının kirişi, dar açının kirişinden daha uzun olur. Dolayısıyla görülenin parçaları* görene nispetle *yakınlık ve uzaklık bakımından eşit olmaz* bilakis görülenin ortası, görene iki tarafından daha yakın olur. Böylece iki tarafın değil de yalnızca ortanın görülmesi mümkün olur.

[395] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz* sizin bu çizgilerde bulunduğunu söylediğiniz *farklılığın elli santim olduğunu farz edelim. Eğer* iki tarafın görülmemesi uzaklıktan kaynaklansaydı *görülenin uzaklığının* onun iki tarafına ait *bu uzaklık miktarında olduğu* farz edildiğinde *onun kesinlikle görülmemesi gerekirdi. Görüldüğüne göre bu uzaklığın görülmemede hiçbir etkisi yok demektir.* Dolayısıyla söz konusu farklılıkla birlikte bütün parçalar görme şartlarının yerine gelmesinde eşittir ama parçaların bir kısmı görülmemektedir. O halde görme, şartların yerine gelmesine rağmen zorunlu olmamaktadır.

[٣٩٢] وهناك شرطٌ تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره؛ ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني، ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصةً بالأجسام وهما أي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته.

[٣٩٣] والجواب عن هذه الشبهة أما أولاً فهو أنّا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لأن دليلكم وإن دلّ عليه لكن عندنا ما ينفيه لأنّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها.

[٣٩٤] لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطّان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها أي من العين إلى وسطه خطٌّ قائمٌ عليه أي على سطحه يقسم ذلك الخط المذكور المثلث إلى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وتراً لكل واحدةٍ من الزاويتين الحادّتين وكل من الطرفين وتراً لزاويةٍ قائمة ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة فلم تكن أجزاء المرئي متساويةً في القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين،

[٣٩٥] لأنا نقول: نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعاً فلو كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد فإذا فرض أنه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب أن لا يرى أصلاً، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساويةً في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها.

[396] *Önde gelen düşünürlerden biri* olan ***Lübâbü'l-Erbaîn*** yazarı Sirâcüddîn Urmevî bu muârazaya itiraz ederek *şöyle demiştir: "Görülenin bütün parçalarını görmemiz, onu büyük olarak görmemizi gerektirmez.* Bu ancak onun büyük ve küçük görülmesi parçalarının görülüp görülmemesi bakımından olsaydı gerekirdi. Oysa bunu men ediyoruz. *Belki nesnenin küçük ve büyük görülmesi, görenden çıkıp görülenin iki tarafına ulaşan iki çizginin görende oluşturduğu açının darlığı ve genişliğine bağlı olarak farklılaşır.* Çünkü yansıma görüşünü benimseyenler şöyle demektedir: Görülenin sûreti, göz zarının ıslaklığında vehmedilen bir koninin başının açısında resmolur. Bu koninin tabanı görülen şeydedir. Görülenin büyük ve küçük görülmesi ise bu açının darlığı ve genişliğinden kaynaklanır. *Bundan dolayı görülen çok yakın veya çok uzak olduğunda* söz konusu açı yakınlık durumunda *çok geniş veya* uzaklık durumunda *yokmuş gibi çok dar olduğundan görüş yiter.* Çünkü bu takdirde sûret nakşolmaz."

[397] Yazar şöyle dedi: *Cisimlerin bölünmeyen parçalardan birleştiği kabul edildiğinde bunun zayıflığı açıktır.* Çünkü bu takdirde kişi bütün parçaları görmüşse cismi dışta nasılsa öyle görmüş olması gerekir. Cisim ister yakın ister uzak olsun fark etmez. Bunun *nedeni şudur: Parçaların her birini* veya bir kısmını *olduğundan daha küçük görmek,* bölünmeyen şeyde *bölünmeyi zorunlu kılar.* Zira ondan daha küçüğü var demektir. Parçaların her birini *olduğundan bir kat* veya daha fazla *büyük görmek ise kat be kat* veya bundan daha büyük *görülmesini gerektirir.* Oysa bu kesinlikle yanlıştır. *Her bir parçanın bir mislinden az* büyük görülmesi *ise bölünmeyi gerektirir.* Parçaların bir kısmının olduğu gibi bir kısmının ise bir misli daha büyük görülmesi müreccihsiz tercihi gerektirir. Dolayısıyla hepsinin olduğu gibi görülmesi zorunludur. Bu takdirde küçüklük ve büyüklük bakımından farklılık olmaz. O halde farklılık, parçaların bir kısmının görülmeyip bir kısmının görülmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece onların şartlar yerine geldiğinde görülmenin zorunlu olduğuna dair deliline karşı muârazamız tamamlanmaktadır.

[398] Sonra şöyle deriz: "Şartları oluştuğunda görmenin gerçekleşmesi zorunlu olmadığı takdirde önümüzde *bizim görmediğimiz yüce dağların bulunmasını mümkün görmek gerekir* halbuki bu bir safsatadır" *sözüne karşı deriz ki bu, adet doğrultusunda gerçekleşen şeylerin bütünüyle nakzedilir.* Çünkü adetsellerin çelişikleri mümkündür. Oysa biz bu çelişiklerin olmadığını kesinliyoruz ve burada herhangi bir safsata yoktur. Görmediğimiz yüce dağlar hususunda da aynı durum geçerlidir. Zira biz onların varlığını mümkün görüyoruz

[٣٩٦] قال بعض الفضلاء أي صاحب اللباب معترضاً على هذه المعارضة: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيراً أو كبيراً بحسب رؤية الأجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها، ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية حينئذٍ لعدم انطباع الصورة.

[٣٩٧] قال المصنف: وضعفه ظاهرٌ بناءً على تركّب الأجزاء التي لا تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك لأن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه، ورؤيته أي رؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب أن لا يرى إلا ضعفاً ضعفاً أو أكبر من ذلك وهو باطلٌ قطعاً، و رؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها أكبر يمثر أكبر يمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذٍ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها.

[٣٩٨] ثم نقول: قوله: إن لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة. قلنا: هذا معارض أي منقوضٌ بجملة العاديات فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فإنّا نجوّز وجودها

ama olmadığını da kesinliyoruz. Çünkü imkân, vukuu gerektirmez ve onun olmadığını kesinlemekle çelişmez. Dolayısıyla onları sadece mümkün görmek safsata olmaz.

[399] *Sonra* deriz ki *eğer* sözü edilen *dağın olmadığını kesinlemenin dayanağı, sizin söylediğiniz* şartları yerine geldiğinde görmenin zorunlu olması *ise onu kesinlemenin ancak bunu bildikten sonra olması zorunlu olacaktır. Oysa ardbitişen yanlıştır. Çünkü bu mesele aklına gelmeyen kimseler onu kesinlemektedir. Ayrıca bu,* söz konusu kesinliğin *nazarî olduğu sonucuna yol açar.* Oysa herkes bu kesinlemenin zaruri olduğunda görüş birliği etmiştir.

[400] İkinci olarak[46] *duyulur dünyada* o şartlar yerine geldiğinde görmenin *zorunlu olduğunu kabul ettik diyelim.* Fakat deriz ki *niçin gâipte de* şartlar yerine geldiğinde görmenin varlığı *zorunlu olsun! Çünkü gâipteki görmenin mahiyeti, şâhitteki görmenin varlığından başkadır. Dolayısıyla bu iki görmenin gerekleri* ve şartlarının *farklılaşması mümkündür. Nitekim şâhitte altı şart koşulmaktadır ama gâipte bu şartlar koşulmamaktadır.* Bu takdirde şâhitte şartlar yerine geldiğinde görmenin zorunlu olması ama gâipte görmenin zorunlu olmaması mümkündür.

[401] Şüphelerin *ikincisi, karşılıklı olma şüphesidir. Buna göre görmenin şartı* tecrübeden zorunlu olarak bilindiği gibi *karşılıklı olmak veya aynada görülen şey gibi karşılıklı bulunma hükmünde olmaktır. Karşılıklı olmak ise yüce Allah hakkında imkânsızdır. Zira yüce Allah mekândan ve yönden münezzehtir.*

[402] *Cevap, bu şartı koşmanın* ya *daha önce geçtiği gibi mutlak olarak ya da gâipte men edilmesidir.* Daha önce Eş'arîlerin karşıda bulunmayan ve karşıda bulunan hükmünde olmayan şeyin görülmesini hatta Çin'deki körün Endülüs'teki tahtakurusunu görmesini mümkün kabul ettiği geçmişti. Gaipte men edilmesinin nedeni ise iki görmenin hakikat akımından farklı olmasıdır. Dolayısıyla şâhidin görülmesinde şart koşulan karşılıklılığın gaibin görülmesinde koşulmaması mümkündür. ***Lübâb***'taki açıklamalara göre bunun tahkîki şudur: Görmekten kastedilen şey, görme olarak adlandırılan inkişafın diğer görülenlere nispeti gibi onun hususi zâtına nispetinin inkişafıdır. İnkişaf ise bir yönde ve mekânda bulunması veya bulunmaması bakımından keşfolan şey doğrultusundadır.

[403] *Üçüncü şüphe, yansımadır. Buna göre görme, görülen şeyin sûretinin duyuda yansımasıdır. Oysa bu, yüce Allah hakkında imkânsızdır.* Çünkü Allah'ın duyuda yansıyan bir sûretinin olması düşünülemez.

ونجزم بعدمها وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرّد تجويزها لا يكون سفسطة.

[٣٩٩] ثم نقول: إن كان مأخذاً لجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل لأنه يجزم به من لا تخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجرّ إلى أن يكون ذلك الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً.

[٤٠٠] وأما ثانياً فهو أنّا سلمنا الوجوب أي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط، و لكنّا نقول: لم يجب أي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط، كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وحينئذٍ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب.

[٤٠١] الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وأنها أي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة.

[٤٠٢] والجواب منع الاشتراط إما مطلقاً كما مرّ من أن الأشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقّة أندلس، أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد. وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهةٍ وحيز وفي عدمه.

[٤٠٣] الثالثة منها شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة.

[404] *Cevap daha önce geçtiği gibi* şöyledir: Görmenin yansımayla olduğunu ya mutlak olarak men ederiz ya da iki görme farklı olduğu için gaibte böyle olduğunu men ederiz.

[405] *Naklî şüpheler,* bazı nüshalarda geçtiği gibi altı değil *dörttür. Birincisi, yüce Allah'ın "Gözler O'nu idrak edemez"*[47] *sözüdür. Bu âyette gözlere nispet edilen idrak, görmekten ibarettir.* Bu bağlamda senin "gözümle idrak ettim" sözünün anlamı, "gördüm" sözüyle aynı anlama gelir. İki söz arasında yalnızca lafız farklılığı vardır. *Yahut o ikisi, birbirini gerektiren* iki durum olup *ikisinden biri kabul edildiğinde diğerinin reddedilmesi mümkün değildir.* Buna göre ne "onu gördüm ama gözümle idrak etmedim" denebilir ne de bunun aksi söylenebilir. *Şu halde âyet, gözlerin O'nu görmesini nefyetmiştir. Bu ise* mübalağa makamında cinslik bildiren "lam" vasıtasıyla *bütün vakitlerde gözlerin tamamını içermektedir.* Çünkü senin "Gözler falanı idrak etmez" sözün bütün vakitleri içermez. Dolayısıyla vakitlerin tamamını onun mukabili ifade etmelidir. Şu halde söylediğimiz gerekçeden dolayı gözlerden hiçbiri ne dünyada ne de ahirette görebilir. *Ayrıca yüce Allah kendisini görülmemekle övmektedir.* Zira Allah görülmediğini övgüler esnasında zikretmiştir. Sıfatlar içinde *yokluğu övgü olan* sıfatın *varlığı eksiklik olup Allah'ın ondan tenzih edilmesi gerekir.* Böylece O'nun görülmesinin imkânsız olduğu açığa çıkmıştır. "Sıfatlar içinde" dememizin nedeni, affetme ve intikam gibi fiillerden sakınmaktır. Zira birincisi lütuf, ikincisi adalettir ve her ikisi de kemaldir.

[406] *Âyetle istidlâldeki birinci gerekçeye birkaç yönden cevap verilir. Birincisi: İdrak, görülenin taraflarını kuşatarak gerçekleştiği takdirde görmedir. Çünkü idrakin hakikati kavuşma ve ermedir. "Biz muhakkak idrak edeceğiz" sözü "kavuşacağız" demektir.* "Meyve idrak etti" sözü, "olgunlaşma sınırına erdi" demektir. "Çocuk idrak etti" sözü, buluğa erdi demektir. *Sonra idrak kuşatıcı* görme *anlamına taşınmıştır.* Çünkü kuşatan görme, o hakikate yakındır. Kuşatma niteliğiyle *nitelenen görme, mutlak* görmeden *daha özeldir. Dolayısıyla* kuşatıcı görmenin eksikliklerden münezzeh Yaratıcı'dan *nefyedilmesi* -çünkü Allah'ın kuşatılması imkânsızıdır- *mutlak görmenin O'ndan nefyedilmesini gerektirmez. Onun "ikisinden biri kabul edildiğinde diğerinin nefyedilmesi doğru değildir" sözüne karşı deriz ki bunu men ediyoruz, tam tersine "gördüm ve gözümle idrak etmedim" yani gözüm onun* taraflarını *kuşatmadı denebilir* ama bunun aksi söylenemez.

[407] Cevap yönlerinden *ikincisi: "Gözler O'nu idrak eder" sözü tümel olumlu bir önermedir.* Çünkü onun konusu, istiğrak lâmıyla donanmış bir çoğuldur. *Önermenin başına nefy gelmiş ve onu kaldırmıştır. Tümel olumlunun çelişiği ise tikel olumsuzdur. Özetle* "gözler O'nu idrak edemez" sözü

[٤٠٤] والجواب مثل ما مرّ وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقاً أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين.

[٤٠٥] وأما الشبه السمعية فأربع لا ست كما وقع في بعض النسخ؛ الأولى قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ والإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية فمعنى قولك: أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز: رأيته وما أدركته ببصري، ولا عكسه فالآية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات لأن قولك: فلانٌ تدركه الأبصار، لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا، ولأنه تعالى تمدّح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله عنه فظهر أنه تمتنع رؤيته. وإنما قلنا: من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام فإن الأول فضل والثاني عدل وكلاهما محال.

[٤٠٦] والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه؛ الأول أن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول، و ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ أي ملحقون وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حد النضج، وأدرك الغلام أي بلغ، ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخصّ مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها أي نفي المحيطة عن البارئ سبحانه لامتناع الإحاطة نفيها أي نفي المطلقة عنه. قوله: لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. قلنا: ممنوع بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري، أي لم يحط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه.

[٤٠٧] الثاني من وجوه الجواب أن تدركه الأبصار موجبة كلية لأن موضوعها جمعٌ محلّى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية. وبالجملة فيحتمل قوله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ إسناد

hem nefyin bütüne isnadına hem bütüne isnadın nefyine elverişlidir. Nefyin bütüne isnadı şöyledir: Önce nefyin girişi, sonra genelliğin ona gelişi düşünülür, böylece önerme tümel olumsuz olur. Bütüne isnadın nefyi ise şöyledir: Önce genellik, sonra nefyin ona gelişi düşünülür, böylece önerme tikel olumsuz olur. *İkinci* anlamın *ihtimali de düşünülürse onda* bize karşı *size delil teşkil edecek hiçbir şey kalmaz.* Çünkü kafirlerin gözlerinin O'nu idrak etmeyeceğinde icma vardır. *Eğer çoğuldaki "lâmın" genellik* ve kuşatıcılık/istiğrâk *bildirdiği sübut bulursa* bizim söylediğimiz *budur. Aksi halde önermeyi döndürürüz* ve şöyle deriz: "Gözler O'nu idrak edemez" sözü, tikel gücünde bir niceliksiz olumsuzdur. Dolayısıyla bu sözün anlamı, bir kısım gözlerin O'nu idrak edemeyeceğidir. Gözlerin sadece bir kısmının görmeyeceğinin söylenmesi, mefhum yoluyla gözlerin sadece bir kısmının göreceğine delalet eder. Şu halde âyet bizim aleyhimize değil lehimize bir delildir.

[408] Cevap yönlerinden *üçüncüsü: Âyet her ne kadar* "lâm"ın istiğrak bildirmesi nedeniyle *bütün fertleri kuşatsa da bu fertleri bütün zamanlarda kuşatmamaktadır.* Dolayısıyla âyet, sürekli değil mutlak olumsuzdur. *Biz de âyetin gereğini kabul ediyoruz çünkü yüce Allah dünyada görülmez.*

[409] Cevap yönlerinden *dördüncüsü: Âyet gözlerin O'nu göremeyeceğine delalet etmektedir. Bundan ise görenlerin O'nu görmeyeceği gerekmez. Çünkü* âyette zikredilen *bu* nefiy, duyulur dünyada olduğu gibi *organla karşı karşıya ve yansımayla gerçekleşen görmenin nefyi olabilir.* Dolayısıyla mutlak olarak organla görmenin nefyi gerekmez.

[410] Âyetle istidlâlin iki gerekçesinden *ikinci gerekçenin yani "Allah görülmemekle övülmektedir" sözünün cevabına gelince deriz ki bu sizin iddianızdır. Nerede delili?!* Sözün akışının Allah'ın övülmesini gerektirdiği sâbit olsa bile onda Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğuna bir delil yoktur. *Aksine onda görmenin mümkün olduğuna dair bizim lehimize bir delil vardır. Çünkü Allah'ı görmek imkânsız olsaydı* görmenin O'ndan nefyiyle *övgü gerçekleşemezdi. Zira yok görülmemekle övülmez, çünkü onun böyle bir özelliği yoktur. Övgü ancak duyulur dünyada olduğu gibi kibriya perdesiyle örtünüp yücelenin görülmemesindedir.*

[411] Naklî şüphelerden *ikincisi: Yüce Allah* Kur'ân'da birkaç yerde *görme sorusunu zikrettiği her yerde onu büyüksemiştir. Bu, üç âyettedir. Birincisi: "Bize kavuşma umudu bulunmayanlar 'bize melekler inseydi yahut rabbimizi görseydik ya' dediler. Kendi kendilerine kibre kapılıp büyük bir azgınlığa düştüler."*[48] *Eğer görme mümkün olsaydı görmeyi talep eden kimse azgınlık* yani haddi aşmak *ve* nefsini

النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولاً دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية، ومع احتمال المعنى الثاني لم يبقَ فيه حجة لكم علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً. هذا ما نقوله لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية وقلنا: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه الأبصار، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا.

[٤٠٨] الثالث من تلك الوجوه أنها أي الآية وإن عمّت في الأشخاص باستغراق اللام فإنها لا تعمّ في الأزمان فإنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا.

[٤٠٩] الرابع منها أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفياً للرؤية بالجارحة مواجهةً وانطباعاً كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً.

[٤١٠] وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله: تمدّح البارئ بأنه لا يرى فنقول: هذا مدّعاكم فإين الدليل عليه وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدّح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للمتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.

[٤١١] الثانية من الشبه السمعية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات؛ الأولى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا لَولاَ أُنزِلَ عَلَينَا المَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَو عُتُوّاً كَبِيراً﴾ ولو كانت الرؤية ممكنةً لما كان طالبها عاتياً أي مجاوزاً للحد مستكبراً رافعاً نفسه

layık olmadığı mertebeye yükselterek *kibirlenmek olmazdı. Aksine diğer mucize istekleri konumunda bulunan bir sürçme olurdu. İkinci* âyet *şudur: "Hani siz ey Musa Allah'ı açıkça görmediğimiz sürece sana inanmayacağız demiştiniz de bunun üzerine sizi göz göre göre yıldırım çarpmıştı"*[49]*.* Eğer görme mümkün olsaydı Allah onları, isteklerinden dolayı derhal cezalandırmazdı. *Üçüncü âyet: "Ehl-i kitap kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Daha önce Musa'dan bundan daha büyüğünü isteyip Allah'ı bize açıkça göster demişlerdi de zulümlerine karşılık onları yıldırım çarpmıştı."*[50] *Yüce Allah bu isteği zulüm olarak adlandırdı ve onları hemen* yıldırım çarpmasıyla *cezalandırdı. Eğer* Allah'ın görülmesi *mümkün olsaydı onların* bu *isteği ilave bir mucize isteği olurdu*, zulüm ve cezalandırma sebebi olmazdı.

[412] *Cevap: Büyüksemenin sebebi onların sırf inatlaşma için istemelerinden dolayıdır. Bundan dolayı* ilk âyette *meleklerin indirilmesi,* üçüncü âyette *kitabın indirilmesi büyüksenmiştir. Oysa her ikisi de* ihtilafsız *mümkündür. Eğer imkânsızlıktan dolayı olsaydı onlar* imkânsız bir şeyi *istediklerinde yaptığı gibi Hz. Musa onları bundan men ederdi -zira onlar Hz. Musa'dan kendilerine bir tanrı yapmasını istediğinde onlara "siz cahil bir toplumsunuz" demiştir- ve onların sözü* ve talebiyle *imkânsız olan görme talebine teşebbüs etmezdi. Bu, daha önce* görmenin imkânına dair iki delilden biri olan bu naklî delilde *geçmişti.*

[413] *Üçüncü* şüphe, *Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya "beni asla göremezsin"*[51] *demesidir. "Asla" anlamına gelen "len" edatı, ebedîlik bildirir. Hz. Musa Allah'ı ebediyen göremeyeceğine göre icmayla başkası da göremeyecektir.*

[414] *Cevap, "len" edatının ebedîlik bildirdiğini men etmektir. Aksine bu edat, sadece gelecekte* tekitli *nefiy anlamı bildirir. Buna örnek yüce Allah'ın "ölümü asla temenni etmezler"*[52] *sözüdür. Oysa onlar* hiç kuşkusuz *ahirette* azaptan kurtulmak için *ölümü temenni edeceklerdir.*

[415] *Dördüncü şüphe şu âyettir: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur* yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder.[53] Âyette Allah insanla konuşmasını peygamberlere vahiyle, perde ardından peygamberlerle konuşmasıyla ve ümmetlere onların diliyle konuşmak için peygamberleri ümmetlere göndermesiyle sınırladı. *Allah'la konuşan konuştuğu esnada O'nu göremediğine göre başka vakitte de icmayla görmemiştir.* O asla görmediğine göre başkası da görmemiştir. Çünkü ikisi arasında fark bulunduğunu söyleyen yoktur.

إلى مرتبةٍ لا يليق بها بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات. الآية الثانية ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ أي عياناً ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال. الآية الثالثة ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ سمّى الله ذلك السؤال ظلماً وجزاهم به في الحال بأخذ الصاعقة، ولو جاز كونه مرئياً لكان سؤالهم هذا سؤالاً لمعجزةٍ زائدة ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب.

[٤١٢] والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً، ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثالثة مع إمكانهما بلا خلاف، ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله أي منعه حين طلبوا أمراً ممتنعاً وهو أن يجعل لهم إلهاً إذ قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم، وقد مرّ هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية.

[٤١٣] الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى أبداً لم يره غيره إجماعاً.

[٤١٤] والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ أي الموت أبداً، و لا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة.

[٤١٥] الرابعة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء﴾ حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب، وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم، وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق.

[416] *Cevap: Vahiy yoluyla konuşma görme esnasında olabilir.* Çünkü vahiy çok hızlı işitilen sözdür. *Bunda görmenin olmadığına delil nerede!*

[417] *Ek: Kerrâmiyye* ve Mücessime *Allah'ın görüleceği hususunda bize muvafakat ettiler ama görmenin nasıl olacağı hakkında bize muhalefet ettiler. Bize göre görme yüz yüze*, karşı karşıya ve karşılıklı olma hükmünde *olmaksızın gerçekleşir. Çünkü bu, yönden ve mekândan münezzeh olan mevcut hakkında imkânsızdır. Onlar ise görenin ön tarafında ve karşısında bulunmayan veya karşıda bulunan hükmünde olmayan şeyin görülmeyeceğinin zorunlu olduğunu iddia ediyorlar ve bu hususta Mu'tezile'ye uyuşuyor* ama görmenin aslında onlardan ayrılıyorlar.

[418] *Cevap: Biz zorunluluğu reddediyoruz. Onların* buradaki *zorunluluk iddiası "her mevcut bir yönde ve mekândadır ve bir mekân ve yönde bulunmayan şey mevcut değildir" önermesinin zorunlu olduğunu iddia etmek gibidir. Belki bu iddia o iddianın uzantısıdır.* Filozoflar ve Mu'tezile ise mevcudu zikredilen kısımla sınırlamanın vehmin, duyulur olmayan hakkında verdiği bir hüküm olduğu ve dolayısıyla da yanlış olduğu hususunda bizimle görüş birliği ettiler. Kerrâmiyye ve Mücessimenin görme hakkında iddia ettiği zorunluluk da işte böyledir.

İkinci Maksat: Allah'ın Hakikatini Bilmek ve Bunun Gerçekleşmesi ve İmkanı

[419] *Bu hususta iki makam vardır. Birinci Makam: Yüce Allah'ın hakikati insan tarafından bilinmemektedir.* Gerek İslâm fırkalarının gerek diğer fırkaların *muhakkiklerinin çoğunluğu bu hususta görüş birliğine varmıştır.* Ashabımızdan ve Mu'tezile'den *pek çok kelâmcı ise bu hususta muhalefet etmiştir. Bizim iki gerekçemiz vardır.*

[420] *Birincisi: Allah hakkında bilinenler, genel arazlar, olumsuzlamalar ve izafetlerden ibarettir. Genel arazlar, varlık gibidir. Olumsuzlamalar, O'nun zorunlu* olup yokluğu kabul etmemesi, *ezelî* olup yoklukla öncelenmemiş olması, *ebedî* olup yokluğun O'na eklenmemesi, *cevher olmaması ve bir mekânda bulunmaması gibidir. İzafetler ise O'nun yaratıcı, kâdir ve âlim oluşu gibidir.* Kuşkusuz bu sıfatların tamamı izafettir, zira izafet tekrarlanan nispete ve bu nispetin iliştiği şeye denir. Âmidî şöyle demiştir: "Allah hakkında idrak ettiğimiz şeylerin tamamı, O'nun zâtının dışında kalan sıfatlardan ibarettir. Bu sıfatlar bilgi, kudret vb. nefsin sıfatları, O'nun yaratıcı ve ilke oluşu gibi izâfî sıfatlar ve olumsuz sıfatlardır." *Kuşkusuz bu sıfatları bilmek,*

[٤١٦] والجواب أن التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلامٌ يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية.

[٤١٧] تذنيب: الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزّه عن الجهة والمكان وهم يدّعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدّام الرائي ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في أصل الرؤية.

[٤١٨] والجواب أنّا نمنع الضرورة وما ذلك أي ادّعاء الضرورة منهم ههنا إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهةٍ وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود، ولعل هذا الادّعاء فرعه أي فرع ذلك الادعاء. وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكمٌ وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادّعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية.

المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز

[٤١٩] وفيه مقامان؛ المقام الأول الوقوع أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا والمتعزلة لنا وجهان؛

[٤٢٠] الأول المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجباً لا يقبل العدم أزلياً لا يسبقه عدم أبدياً لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً فإن هذه الصفات كلها إضافات لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها. قال الآمدي: كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية ككونه خالقاً ومبدأ والصفات السلبية، ولا شك أن العلم بهذه الصفات

özel hakikatin kendinde ne olduğunu *bilmeyi gerektirmez. Aksine* bu sıfatlar, *orada özel bir hakikat olduğunu ve bu hakikatin kendinde diğer hakikatlerden ayrışmış olduğunu* gösterir. *Fakat* nitelenmiş ve ayrışmış olan *o hakikatin kendisine gelince* bu sıfatlar ona ne delalet eder ne de onun özel varlığını bilmeyi gerektirir. *Nitekim bizim mıknatıstan özel bir eserin çıktığını* yani mıknatısın çektiğini *bilmemizden onun muayyen hakikatini bilmemiz gerekmez aksine onun hakikatinin diğer hakikatlerden başka* ve kendinde onlardan ayrışmış özel bir hakikat *olduğunu bilmemiz gerekir.*

[421] *İkincisi: Allah hakkında* O'nun mevcut, âlim, kâdir, mürîd, yaratıcı vb. *bildiklerimizin tamamının tasavvuru kendinde ortaklığı engellememektedir. Bundan dolayı* O'nun olduğu bilinen ulûhiyet sıfatlarını *başkalarından olumsuzlamak için -ki tevhit budur- delile ihtiyaç duyulur. Oysa O'nun özel zâtının tasavvuru ortaklığı engeller.* Çünkü bireysel mevcutlar böyledir. *Şu halde bilinen şey, O'nun özel zâtı değildir. Bunun aksi* yani O'nun özel zâtının bilinmediği *ise varılmak istenen sonuçtur.*

[422] *Hasım şöyle delil getirmiştir: Eğer* O'nun zâtı *tasavvur edilmiş* ve bilinmiş *olmasaydı onun tasavvur edilmediğine ve* diğer *sıfatlara* sahip olduğuna *hükmetmek imkânsız olurdu.*

[423] *Cevap açık* olup şöyledir: Tasdik, şeyin künhüyle tasavvuruna değil, bir yönden tasavvuruna dayanır.

[424] *İkinci makam: Yüce Allah'ın hakikatini bilmek mümkün müdür? Bu hususta ihtilaf vardır. Filozoflar* ile Gazzâlî ve İmâmül'l-Haremeyn Cüveynî gibi ashabımızdan bazıları *Allah'ın hakikatini bilmenin mümkün olmadığını düşünmüşlerdir.* Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ve Dırâr b. Amr gibi bazı kelâmcılar bu hususta duraksamıştır. Sûfîlerin sözleri ise çoğunlukla bunun imkânsız olduğunu hissettirmektedir. Filozoflar Allah'ın hakikatinin bilinebileceğini reddetmiştir *çünkü makûl ya bedîhîdir ya nazarla elde edilir. Nazar ise ya resimdedir ve hakikati vermez ya da tanımdadır.* Öyleyse hakikat ya bedîhî olarak bilinir ya da tanımla bilinir. Yüce Allah'ın hakikati bedîhî değildir. *Onun tanımlanması da mümkün değildir, zira daha önce gerekçeler nedeniyle onda bileşiklik yoktur. Şu halde onun bilinmesi mümkün değildir.*

لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حدّ ذاتها بل تدل هذه الصفات على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص أعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها.

[٤٢١] الثاني أن كل ما يعلم منه من كونه موجوداً وعالماً وقادراً ومريداً وخالقاً إلى غير ذلك لا يمنع تصوّره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه أي نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّره من الشركة لأن الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه أعني قولنا: ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب.

[٤٢٢] احتج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته متصوراً معلوماً لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و امتنع الحكم عليها بالصفات الأُخر.

[٤٢٣] والجواب ظاهر وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجهٍ ما.

[٤٢٤] المقام الثاني؛ الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعضه أصحابنا كالغزالي وإمام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو، وكلام الصوفية في الأكثر مشعرٌ بالامتناع؛ وإنما منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر، والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة وإما في الحد فإذن لا تعلم الحقيقة إلى بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركّب فيها لما مرّ فلا يمكن العلم بها.

[425] *Cevap,* künhüyle *idrak edilen şeyin bedîhîlik ve tanımla sınırlanmasını men etmektir. Çünkü yüce Allah'ın bir kimsede* insanların çoğuna kıyasla *zorunlu olmayan şeye ilişkin öncesinde herhangi bir nazar olmayan bir bilgi yaratması mümkündür. Nitekim daha önce geçmişti ki nazarî olan şey* bazı şahıslar için *zorunluya dönebilir. Yine resmin hakikati vermesi zorunlu olmasa da imkânsız değildir.*

[٤٢٥] **الجواب منع حصر المدرك** بالكنه **في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً** بالقياس إلى عموم الناس **في شخص بلا سابقة نظر كما سبق** من **أن النظري قد ينقلب ضرورياً** لبعض الأشخاص، **وأيضاً فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها.**

Altıncı Mersad: Yüce Allah'ın Fiilleri

Bu mersadda birkaç maksat vardır.

Birinci Maksat: Kulların İhtiyârî Fiilleri Yalnızca Yüce Allah'ın Kudretiyle Gerçekleşir

[426] Kulların kudretinin ihtiyârî fiillerde hiçbir tesiri yoktur, aksine eksikliklerden münezzeh olan Allah kulda bir kudret ve ihtiyâr yaratmak sûretiyle adetini icra eder. Buna göre Allah orada bir engel olmadığı sürece kulun kudreti dahilindeki fiilini kudret ve ihtiyârla birlikte var eder. Böylece kulun fiili Allah tarafından ibda ve ihdas olarak yaratılmış iken kul tarafından kesbedilmiş olur. Kulun kesbiyle kastedilen ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle birlikte olmasıdır. Bu, Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür.

[427] *Mu'tezile'nin* çoğunluğu *demiştir ki* kulların fiilleri bağımsız olarak *tek başına kulun kudretiyle* herhangi bir zorlama olmaksızın, ihtiyarla *gerçekleşir.*

[428] *Bir grup kelâmcı ise* kulların filleri aynı anda *iki kudretle* gerçekleşir *demiş* sonra ihtilaf etmişlerdir. *Bu bağlamda Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî iki kudretin beraberce aynı fiile taalluk etmesi sûretiyle* fiillerin *iki kudretin toplamıyla gerçekleştiğini söylemiş* ve iki müessirin bir fiilde birleşmesini mümkün görmüştür. *Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî Allah'ın kudretinin fiilin aslına, kulun kudretinin ise fiilin* sıfatına yani *itaat ve isyan oluşu* gibi yüce Allah'ın fiillerinin nitelenmediği diğer vasıflara *taalluk ettiğini söylemiştir. Mesela terbiye etmek ya da acı çektirmek amacıyla yetime tokat atılmasında* tokatlamanın kendisi, Allah'ın kudreti ve tesiriyle gerçekleşmiştir ama onun birinci durumda itaat ve ikinci durumda isyan oluşu kulun kudreti ve tesiriyle gerçekleşmiştir.

[429] *Filozoflar ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ise yüce Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle* gerçekleştiğini *söylemiştir.* Bu kudret şartların oluşması ve engellerin kalkışıyla birlikte olduğunda kulun ihtiyârî fiilleri zorunluluk ve aksinin imkânsız oluşu yoluyla gerçekleşir.

المرصد السادس في أفعاله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول
في أن أفعال العباد الاختيارية واقعةٌ بقدرة الله تعالى وحدها

[٤٢٦] وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

[٤٢٧] وقالت المعتزلة أي أكثرهم: هي واقعةٌ بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار.

[٤٢٨] وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتين معاً، ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل نفسه وجوّز اجتماع المؤثرين على أثرٍ واحد، وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً فإن ذات اللطم واقعةٌ بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

[٤٢٩] وقالت الحكماء وإمام الحرمين: هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرةٍ يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

[430] Bu makamdaki *kuşatıcı açıklama şudur: Müessir ya* Şeyh Eş'arî'nin düşündüğü gibi sadece *Allah'ın kudretidir ya* Mu'tezile'nin çoğunluğunun düşündüğü gibi sadece *kulun kudretidir ya da* beraberce *her ikisidir.* Her ikisi olması durumunda ya bizden Üstad Ebû İshak el-İsferâînî'nin ve Mu'tezile'den Neccâr'ın düşündüğü gibi *iki kudretin nesnesi birdir ya da bir değildir. Nesnenin bir oluşu, ya iki kudretten birinin diğerine bağlı oluşuyla birliktedir ya da değildir. Birinci durumda* hiç kuşkusuz *Allah'ın kudreti kulun kudretine bağlı değildir.* Çünkü hâdisin kadîme tesir etmesi imkânsızdır. Şu halde bunun tersi doğrudur. Yani kulun kudreti, yüce Allah'ın Allah'ın kudretinden çıkmakta ve fiili gerektirmektedir. Bu ise İmâmü'l-Harameyn ve filozofların görüşüdür. İki kudretten birinin diğerine bağlı olmaması ise Kâdî Bâkıllânî'nin görüşüdür. Çünkü onun görüşü, iki kudretin nesnesinin bir olmadığını varsaymaktadır. Şayet "onun görüşünün aksi de olabilir. Bu, fiilin aslının kulun kudretiyle, sıfatının ise Allah'ın kudretiyle olmasıdır" dersen ben şöyle derim: Hiç kimse bu görüşü iddia etmemiştir. Oysa burada amaç, aklî ihtimalleri sıralamak değil, mezheplerin zaptının yapmaktır.

[431] Kulun ihtiyârî fiilinin kulun kudretiyle değil de Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğine dair *bizim bir kısım gerekçelerimiz vardır. Birincisi: Kulun fiili* kendinde *mümkündür. Her mümkün ise yüce Allah'ın kudreti dâhilindedir. Zira daha önce geçtiği gibi Allah'ın kudreti* bütün mümkünleri *kuşatır.* Daha önce yüce Allah'ın kâdir oluşu bahsinde Mu'tezile'den ve İslâm dışı fırkalardan bazı kimselerin her mümkünün yüce Allah'ın kudreti altına girdiği hususundaki muhalefeti, ayrıntıdaki görüş farklılıkları ve bu görüşlerin iptaliyle birlikte geçmişti. *Allah'ın makduru olan hiçbir şey ise kulun kudretiyle gerçekleşmez. Çünkü iki müessir kudretin tek bir makdurda bir araya gelmesi imkânsızdır. Bunun nedeni daha önce geçmişti.*

[432] *İkincisi: Eğer kul fiillerini* ihtiyarıyla ve kendi başına *var etseydi onların ayrıntılarını bilmesi gerekirdi. Oysa bu sonuç yanlıştır. Şartlı önermenin* yani gereklilik ilişkisinin *nedeni şudur: Yapılanlardan daha fazlası ve daha eksiği mümkündür.* Çünkü kulun her bir fiilinin fazla ve eksik olarak değişik şekillerde gerçekleşmesi mümkündür. *Dolayısıyla fazla ve eksik olanların değil de bu belirli fiilin gerçekleşmesi* özel olarak ona yönelik *kasıt ve* sadece ona ilişkin *ihtiyârdan dolayıdır. Kasıt ve ihtiyâr ise onu bilme şartına bağlıdır.* Nitekim bedîhe de buna tanıklık etmektedir. Şu halde kuldan ihtiyârıyla çıkan fiillerin ayrıntıları onun tarafından kastedilmeli ve bilinmelidir.

[٤٣٠] والضابط في هذا المقام أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة أو هما معاً وذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الأستاذ منّا والنجار من المعتزلة أو دونه أي دون الاتحاد وحينئذٍ فإما مع كون إحداهما أي إحدى القدرتين متعلقة للأخرى، و لا شبهة في أنه ليست قدرة الله متعلقة لقدرة العبد إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الإمام والفلاسفة، وإما بدون ذلك أي بدون أن تكون إحداهما متعلقةً للأخرى وهو مذهب القاضي لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقين. فإن قيل: جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله. قلنا: لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية.

[٤٣١] لنا على أن الفعل الاختياري للعبد واقعٌ بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه؛ الأول أن فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ من شمول قدرته للمكنات بأسرها وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحق قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدورٌ لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدورٍ واحد لما مرّ.

[٤٣٢] الوجه الثاني لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل، أما الشرطية أي الملازمة فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن إذ كل فعلٍ من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوهٍ متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروطٌ بالعلم به كما تشهد به البديهة فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له.

[433] *İstisnâlı önermenin* yani gereğin yanlış *oluşunun nedeni ise şudur: Uyuyan* ve yanılan *kimse bazen* bir yandan diğerine dönmesi gibi ihtiyârıyla *fiil yapmakta ama bu fiilin nicelik ve niteliğinin farkına varmamaktadır.* Buna şöyle itiraz edilmiştir: Ayrıntıların farkında olması ama bu farkındalığın farkına varmaması yahut ikinci farkındalığın sürekli olmaması mümkündür. *Yine kelâmcıların çoğunluğu cevher-i ferdi* ve cismin ondan oluştuğunu *kabul ederler. Buna göre* hareketlerdeki *yavaşlık, sükûnların araya girmesi nedeniyledir. Oysa bizim içimizde* ihtiyârıyla *hareket eden bir kimse yavaş hareketleri arasına zorunlu olarak giren sükûnların farkına varmaz. Yine kulun kudretiyle gerçekleşen şey, Cübbâî* ve oğluna *göre harekettir. Hareket ise hareketli olma halini gerektiren bir sıfattır. Oysa akıl sahiplerinin çoğunluğu bu sıfatı tasavvur edememektedir. Bu ikisi* yani gereğin yanlışlığı hususundaki ikinci ve üçüncü gerekçe *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi bağlamaz. Çünkü o, cevher-i fert hakkında duraksamakta ve sözü edilen sıfatı reddetmektedir. Yine parmaklarını hareket ettiren bir kimse* kaçınılmaz olarak *parmakların parçalarını da hareket ettirir. Halbuki o, parçaların farkında değildir. Nasıl olur da onun parmakların hareketini bildiği* ve onları hareket ettirmeyi amaçladığı vehmedilebilir?!

[434] *Üçüncüsü: Kul eğer kendi fiilini* müstakil olarak kudret ve ihtiyârıyla *yapsaydı o fiili yapma ve terk etmeye güç yetirebilirdi.* Aksi halde o fiile müstakil olarak kâdir olamazdı. *Ayrıca terk etmeyi değil de yapmayı tercih etmesi, bir müreccihe dayanırdı.* Zira bir müreccihe dayanmaması durumunda iki taraf da mümkün ve eşit olduğu halde yapmayı tercih etmesi ihtiyârî değil, gelişigüzel olurdu. Yine iki mümkünden birinin bir sebebe muhtaç olmaması gerekirdi. Bu durumda Yaratıcı'yı ispatın önü tıkanırdı. *Söz konusu müreccih* kulun ihtiyârıyla *ondan kaynaklanan bir şey olamaz. Aksi halde teselsül gerekir.* Çünkü biz sözü o müreccihin kuldan çıkışına taşırız. *Yine fiil, o müreccih varken* gerçekleşmemesi imkânsız olacak şekilde kuldan *zorunlu* olarak çıkar. *Aksi halde* varsayılan *o müreccih, tam bir müreccih olmaz.* Çünkü fiil ondan zorunlu olarak çıkmadığı takdirde fiilin onunla birlikte bazen var olması bazen de olmaması -müreccih her iki durumda da var olmasına rağmen- mümkündür. Bu durumda fiilin iki vaktin birinde var olması, daha önce öğrendiğin gerekçeden ötürü, bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu takdirde müreccih olduğunu varsaydığımız şey, tam bir müreccih olmaz. Halbuki bu bir çelişkidir. Fiil, kuldan kaynaklanmayan müreccihle birlikte kuldan zorunlu olarak çıktığında ise o fiil onların iddia ettiği gibi kulun müstakil olarak ihtiyârıyla yaptığı bir fiil değil, *zorunlu* ve kaçınılmaz bir fiil *olacaktır.*

[٤٣٣] وأما الاستثنائية أي بطلان اللازم فلأن النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنبٍ إلى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركّب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منّا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة، وهذان الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولأن المحرك منّا لإصبعه محرّكٌ لأجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها.

[٤٣٤] الوجه الثالث أن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاًّ فيه و أن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فينسدّ باب إثبات الصانع، وذلك المرجح لا يكون منه أي من العبد باختياره وإلا لزم التسلسل لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده أي عند ذلك المرجح واجباً أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه وإلا لم يكن الموجود أي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذٍ جاز أن يوجد معه الفعل تارةً ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحاً مرجحاً تاماً؛ هذا خلف. وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه.

[435] *Bu delil şöyle eleştirilmiştir: Bu, yüce Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşuna aykırıdır. Çünkü aynıyla ona da uygulanabilir* ve şöyle denir: Eğer O, kendi fiilini müstakil olarak kudretle var ediyorsa onu yapma ve yapmamaya güç yetirmeli ve yapması, başka bir müreccihe dayanmalıdır. Delil yukarıda anlatılan şekilde devam eder. Dolayısıyla delil, yüce Zorunlu'yla nakz edilmektedir.

[436] *Bu eleştiriye kulun kudreti ile yüce Allah'ın kudretinin farklı oluşuyla cevap verilmiştir. Şöyle ki kulun iradesi hâdistir.* Yani fiil, bir müreccihe dayanır ve bu müreccih, kesin iradedir. Fakat kulun iradesi hâdistir. *Bu sebeple* kulun herhangi bir irade ve ihtiyârı olmaksızın *Allah'ın kulda yarattığı bir iradeye* dayanmaya *muhtaçtır ki* kuldan çıktığı varsayılan iradelerde *teselsül giderilsin. Oysa yüce Allah'ın iradesi kadîmdir. Bu sebeple başka bir iradeye ihtiyaç duymaz.*

[437] *Erbaîn*'de zikredilen *bu cevap* *Lübâb*'da *şöyle reddedilmiştir: Cevap, zikredilen taksimi gidermemektedir.* Çünkü şöyle denir: Şayet fiilin yapılması kadîm iradeyle birlikte mümkün değilse fâil, kâdir-i muhtâr değil zorunlu olur; şayet mümkünse bu durumda fiilin yapılması ya bir müreccihe dayanmaz ya da dayanır. Fiili yapma, bir müreccihe dayanmaması durumunda tesadüfî ve sebepsiz gerçekleşmiş demektir. Yine mümkünün müreccihe ihtiyacı kalmaz. Fiili yapma bir müreccihe dayanması durumunda ise fiil o müreccihle birlikte zorunlu olur ve dolayısıyla kaçınılmaz hale gelir. *Delilde ortaklık olmasına rağmen* sizin *medlûlde* bulunduğunu söylediğiniz *farklılık, delilin yanlış olduğunun delilidir.* Nakz, ancak delîl bulunmasına rağmen medlûlün bulunmadığı durumda delîlin geçerli olmadığı açıklandığında defedilir.

[438] *Fakat bu ret sorunludur. Zira* kulun iradesi ile Yaratıcı'nın iradesi arasında fark bulunduğu sözü, *nihai tahlilde bizim "yapmayı tercih etmesi, bir müreccihe muhtaçtır" sözümüzdeki müreccihin hâdis müreccihe tahsisine varır.* Zira herhangi bir vakitte hâdis fiile ilişkin kadîm müreccih başka bir müreccihe muhtaç değildir. Dolayısıyla istidlâl şu hale gelmektedir: Eğer kul yapma ve yapmamaya güç yetirebilirse ve tercih de bir müreccihe dayanırsa o müreccihin kuldan kaynaklanmaması gerekir. Aksi halde hâdis olup başka bir müreccihe dayanır. Ama bu teselsül etmez, aksine kuldan kaynaklanmayan kadîm bir müreccihte sona erer ve fiil bu müreccihle zorunlu olur. Bu durumda da kul, o fiili yapmakta müstakil olmaz. Oysa Yaratıcı'nın fiili, belirli vakitte hâdis fiile ezelde taalluk eden kadîm bir müreccihe muhtaçtır.

[٤٣٥] وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى قادراً مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه فيقال: لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوضٌ بالواجب تعالى.

[٤٣٦] وأجيب عن ذلك بالفرق بأن إرادة العبد محدثة أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة فافتقرت أن تنتهي إلى إرادةٍ يخلقها الله فيه بلا إرادة واختيار منه دفعاً للتسلسل في الإرادات التي نفرض صدورها عنه، وإرادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر إلى إرادةٍ أخرى.

[٤٣٧] وردّ في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الأربعين بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ يقال: إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً، وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح وإن توقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح، وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً، والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليلٌ على بطلان الدليل وإنما يندفع النقض إذاً بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف.

[٤٣٨] وفيه أي في هذا الرد نظر فإن مآله أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة البارئ إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقتٍ لا يحتاج إلى مرجحٍ آخر فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجحٍ آخر، لا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلاً فيه، وأما فعل البارئ فهو محتاجٌ إلى مرجحٍ قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في

Bu kadîm müreccih başka bir müreccihe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla da yüce Allah fiilde müstakildir. Bu takdirde söz konusu nakz yöneltilemez *ve cevap tamam olur.*

[439] Fakat bir kimsenin "fiil kadîm müreccihle zorunlu olduğunda fâil, muhtâr değil zorunlu olur" diye itiraz edebileceğinden yazar bu itirazın define şu sözüyle işaret etti: *Bunun, fiilin kuldan zorunlu olarak meydana gelmesini gerektirdiğine gelince bu itirazın cevabını öğrenmiştin.* Cevap şudur: İhtiyâra dayalı zorunluluk, ihtiyârla çelişmez, aksine onun varlığını gösterir. Eğer "biz diyoruz ki kulun ihtiyârı da onun fiilini zorunlu kılar ve bu zorunluluk, onun kâdir-i muhtâr oluşuyla çelişmez" dersen ben şöyle derim: Kuşkusuz kulun ihtiyârı hâdistir ve kuldan onun ihtiyârıyla çıkmaz. Aksi halde sözü o ihtiyâra taşırız ve teselsül eder. Dolayısıyla kulun ihtiyârı başkasından kaynaklanır. Bu durumda kul fiilinde ihtiyârıyla müstakil olamaz. Oysa yüce Yaratıcı'nın iradesi böyle değildir. Çünkü Yaratıcı'nın iradesi O'nun zâtına dayalıdır. Bu sebeple fiilin Yaratıcı'nın iradesiyle zorunlu oluşu O'nun o fiile kâdirliğinde müstakil oluşuyla çelişmez. Fakat buna şöyle itiraz edilebilir: O'nun kadîm iradesinin zâtına dayanması kudretle değil zorunlu kılma yoluyladır. Buna göre fiil, O'nun için ihtiyârî olmayan bir şeyle zorunlu olduğunda ona zorunlu kılma şaibesi karışır.

[440] *Bil ki bu istidlâl* yani üçüncü gerekçe *ancak* Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve tabileri gibi *ihtiyârî fiilde müreccihin zorunluluğunu* ve fiilin onunla birlikte zorunlu olduğunu *söyleyen Mu'tezile'yi bağlar. Aksi halde* daha önce geçtiği gibi *bize göre* bir tarafa yönelik herhangi bir saik olmaksızın *sadece ihtiyârın makdûrun iki tarafından birine taallukuyla tercih mümkündür. Dolayısıyla fiilin müreccihsiz* ve sâiksiz *olması, rastgele olmasını* ve müessirsiz gerçekleşmesini *gerektirmez. Müreccihsiz tercih meselesi, tekrar etmemize gerek olmayacak şekilde daha önce defalarca tekrarlandı.*

[441] Kulun ihtiyârî fiillerini var ettiğini söyleyen *Mu'tezile iki fırkaya ayrılmıştır. Ebü'l-Hüseyin ve takipçileri, kulun fiilini var ettiği hususunda zorunluluk iddiasındadırlar* yani bunu bilmenin zorunlu olduğunu ve bunun için herhangi bir istidlâle ihtiyaç olmadığını iddia ederler. *Bunun açıklaması şöyledir: Her insan ihtiyâr sahibi kimsenin hareketi ile titreyen kimsenin hareketi ve* kendi ihtiyârıyla *minareye çıkan kimse ile minareden düşen kimsenin hareketleri arasındaki farkı kendinden bilir.* Ayrıca bilir ki bu iki kısımdan ilk iki şıklar kulun saiklerine ve ihtiyârına dayanır. Eğer o saikler ve ihtiyâr olmasaydı bu iki fiilden hiçbiri ondan çıkmazdı.

وقتٍ معين، وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجحٍ آخر فيكون تعالى مستقلاً في الفعل وحينئذٍ لا يتجه النقض ويتم الجواب.

[٤٣٩] ولما كان لقائلٍ أن يقول: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً أشار إلى دفعه بقوله: وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه. فإن قلت: نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً. قلت: لا شك أن اختياره حادث وليس صادراً عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلاً في فعله باختياره بخلاف إرادة البارئ تعالى فإنها مستندة إلى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فإذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرّق إليه شائبة الإيجاب.

[٤٤٠] واعلم أن هذا الاستدلال أي الوجه الثالث إنما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور من غير داعٍ إلى ذلك الطرف كما مرّ فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداعٍ كونه اتفاقياً واقعاً بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته.

[٤٤١] والمعتزلة القائلون بأن العبد موجدٌ لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين فأبو الحسين ومن تبعه يدّعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى استدلال، و بيان ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره إلى المنارة والهاوي أي الساقط منها ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما

Oysa son iki şık böyle değildir. Çünkü onlarda kulun iradesi ve saiklerinin hiçbir tesiri yoktur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kulun ihtiyârî fiillerini var ettiğini *inkar etmeyi safsata* ve zorunluluğa karşı çıkmak *saymaktadır.*

[442] *Cevap:* İhtiyârî fiiller ile gayri ihtiyârî fiiller arasındaki *fark* zorunludur fakat bu, birincide *kudretin* ihtiyâra eklenmiş olarak *varlığına ve* ikincide *kudretin yokluğuna dönüktür, yoksa kudretin* ihtiyârî fiillerde *tesir etmesine ve* gayri ihtiyârî fiillerde *tesir etmemesine dönük değildir. Zira şeyin* -mesela ihtiyârî fiilin- *başkasıyla* -mesela kudret ve saiklerle- varlık ve yoklukta *devretmesi, bu döngünün zorunlu olmasını gerektirmez.* Çünkü döngü tesadüfî olabilir. Yine sübutu kabul edildiği takdirde *döngünün zorunluluğu nedenselliği gerektirmez.* Diğer deyişle iki şeyden biri olduğunda diğerinin olagelmesi, birincinin ikinciye neden olmasını gerektirmez. *Yine nedensellik* kabul edilse bile *onun müstakil olarak neden olmasını gerektirmez.* Çünkü birinci, müstakil nedenin son parçası olabilir.

[443] *Sonra* Ebü'l-Hüseyin'in *söylediğini şu iki şey çürütür. Birincisi:* Ümmetin *ondan önce gelenleri, kulun kendi fiilini var ettiğini inkar edenler ile bunu kabul edip delille ispat edenler arasındaydı. Fakat kabul ve inkar edenler,* tartışılan bu meselede *zorunluluk bulunmadığında görüş birliği içindeydi.* İnkar edenin zorunluluğu reddedişi açıktır. Kabul edenin reddi ise kulun kendi fiilini var ettiğine delil getirmesidir. *Nasıl olur da bütün akıl sahiplerinin* bu meselede *zorunluluğu inkar ettiği iddiasına kulak asılır.*

[444] *İkincisi: Akl-ı selim her insan kendi durumunu düşündüğünde bilir ki onun bir şeyi irade etmesi, o iradeyi irade etmesine dayalı değildir.* Aksine kişi o iradeyi istese de istemese de o irade onda meydana gelmektedir. Yine bilir ki *irade edilen şey* şartları ve engellerin kalkmasını birleştiren *kesin iradeyle birlikte meydana gelir ve kesin irade olmaksızın meydana gelmez.* Kişinin kendi içinde bilgisini bulduğu *öncüllerin gereği şudur: Ne kişiden kaynaklanan bir irade vardır ne de iradenin peşi sıra kişiden kaynaklanan fiilin gerçekleşmesi söz konusudur. Nasıl olur da bunun tam tersinde zorunluluk iddia edilebilir?!*

بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيءٍ منهما لإرادته ودواعيه ويجعل أبو الحسين إنكاره أي إنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة.

[٤٤٢] والجواب أن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائدٌ إلى وجود القدرة منضمة إلى الاختيار في الأولى وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية وعدمه أي عدم تأثيرها في غيرها وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والدواعي وجوداً وعدماً وجوب الدوران لجواز أن يكون الدوران اتفاقياً ولا يلزم أيضاً من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية أي كونه المدار علةً للدائر ولا من العلية إن سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز أن يكون المدار جزءاً أخيراً من العلة المستقلة.

[٤٤٣] ثم يبطل ما قاله أبو الحسين أمران؛ الأول أن من كان قبله من الأمة كانوا بين منكرين لإيجابد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه أما نفي المخالف فظاهر، وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة فيه.

[٤٤٤] الأمر الثاني أن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردها و علم أيضاً أنه مع الإرادة الجازمة الجامعة للشرائط، وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها أي من المقدمات التي علمها بوجدانه أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدّعي الضرورة في خلافه.

[445] *İmâm Râzî Nihâyetü'l-Ukûl'da şöyle demiştir: "Şaşıyorum Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye. O, 'iki zıdda kâdir olanın bu iki zıttan herhangi birini yapması bir müreccihe dayanmaz' görüşünü ileri süren ekolüne muhalefet ederek bunun* yani iki zıttan birini yapmanın ikisinden birine yönelik *saike dayadığına dair bilginin zorunlu ve saikin ardı sıra fiilin meydana gelişinin kaçınılmaz olduğunu iddia etti. Bu iki öncülü kabul etmekle* tıpkı bizim görüşümüzde olduğu gibi *kulun kendi fiilini var etmediği sonucuyla yüz yüze kaldı. Sonra kulun var eden oluşunda aşırı gitti ve kendisinden öncekilerden de ileri giderek buna dair bilginin zorunlu olduğunu iddia etti." İmâm şöyle dedi: "Bana göre Ebü'l-Hüseyin söz konusu iki öncülün* amellerin yaratılması ve bunun üzerine inşa edilen meselelerde *Mu'tezile mezhebini çürüteceğini bilmeyenlerden değildir. Fakat Mu'tezilî düşüncenin temelini oluşturan esasları çürütünce ashabının onun, mezheplerinden döndüğünü fark etmesinden korktu. Bu sebeple buna ilişkin zorunlu bilgi iddiasında* mübalağa yaparak *durumu onlardan gizledi. Aksi halde bu çelişki tahkîk ve tedkîkte Ebü'l-Hüseyin'in derecesine ulaşmış kimse bir yana müptediye bile gizli kalmayacak denli açıktır.* Böylece ortaya çıkmaktadır ki o, bizim görüşümüzü benimsemektedir.

[446] *Şöyle denemez: Fiilin kâdirden çıkışının saike dayandığını ve saik meydana geldiğinde fiilin de meydana gelmesinin zorunlu olduğunu kabul etmek, hâdis kudretin fiilin varlığında müessir olduğunu kabul etmekle çelişmez, sadece* fiili var etme işinin bütünüyle ona verilmesi yoluyla *onun fâillikte müstakil oluşuyla çelişir. O, birincide* yani tesirde *zorunlu bilgi iddia etmiştir, ikincide* yani müstakillikte *değil* ki sizin eleştiriniz yönelsin.

[447] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Bizim* bu makamdaki *amacımız,* Mu'tezile'nin iddia ettiği *müstakilliğin olumsuzlanmasıdır. Nitekim bu, Üstâd Ebû İshak el-İsferâînî ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin görüşüdür. Eğer Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu olumsuzlamada bize destek olursa aynı görüşte olmak bizi memnun eder. Fakat bu durumda Mu'tezile mezhebinin bütünüyle çürümesi gerekir. Çünkü Allah'ın* bizzat kendisinin *yapacağı bir şeyi* kuluna *emretmesi ile yaptığı esnada zorunlu ama yokluğu esnasında imkânsız olan bir şeyi* emretmesi *arasında aklen hiçbir fark yoktur. Zira her durumda da emrin muhatabı olan kişi, yapma* ve yapmamaya *güç yetiremez.* Yine Allah'ın kulda var ettiği bir durum üzerine ona azap etmesi ile kulda var ettiği şey esnasında meydana gelmesi zorunlu olan bir fiil üzerine ona azap etmesi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü çirkini ve zulmü yapan

[٤٤٥] قال الإمام في نهاية العقول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابنا في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وزعم أن العلم بتوقف ذلك أي فعله لأحدهما دون الآخر على الداعي إلى أحدهما ضروري، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كونه العبد موجداً، وزاد على كل من تقدّمه حتى ادّعى العلم الضروري بذلك. قال الإمام: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتنى عليها لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبّه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الأمر عليهم بمبالغته في ادّعاء العلم الضروري بذلك وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلاً عمّن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر أن في هذه المسألة جريٌ على مذهبنا.

[٤٤٦] لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عن حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية وهو إنما ادّعى العلم الضروري في الأول أي التأثير لا في الثاني أي الاستقلال حتى يتجه ما أوردتموه عليه.

[٤٤٧] لأنا نقول: غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدّعيه أهل الاعتزال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين؛ فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده بما يفعله هو بنفسه و بين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك، وأيضاً لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعلٍ يجب حصوله عندما أوجده فيه لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح

ile çirkin ve zulmü gerektiren şeyi yapan arasında aklen hiçbir fark yoktur. Kesin irade meydana geldiğinde fiilin zorunlu olarak meydana geleceğini kabul eden kimseye Muʿtezilî düşünceyi benimseme kapısı kapılır. Böylece ortaya çıkmıştır ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu meselede Muʿtezilî düşünceyi inkar etmiştir ve onun o abartısı, bulanıklaştırıp gizleme amacını taşımaktadır." İmâm Râzî'nin sözü burada bitti.

[448] *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dışındakiler ise* kulun kendi fiillerinin var edicisi olduğuna *çeşitli deliller getirmiştir ama bu delillerin tamamı tek bir şeye varmaktadır. Bu şey şudur: Eğer kul* ihtiyâr yoluyla *bağımsız olarak fiil yapamıyorsa* emir ve yasaklarla *sorumlu tutmak batıl olurdu.* Çünkü kul, var etmede müstakil olarak fiilinin var edicisi olmadığında aklen ona şunu yap ve bunu yapma demek doğru değildir. *Ayrıca* şeriatın getirdiği *tedip* anlamsız olurdu, çünkü fiilini kendi başına var etmeyen kişiyi edeplendirmenin anlamı yoktur. *Övgü ve yergi kalkardı.* Çünkü fiil, mutlak olarak ona dayanmaz ki onunla övülsün veya yerilsin. Vaat ve tehdidin haber verdiği *sevap ve ceza kalkar ve peygamber göndermenin bir faydası kalmazdı.* Çünkü kullar kendi fiillerinin var edicisi değildir. Dolayısıyla yaptıkları fiillerden dolayı sevap ve cezayı neden hak edecekler! Aksine o fiiller, yüce Allah tarafından yaratılmıştır. Bu takdirde durumun tersine döndürülerek peygamberlerin ve onları izleyenlerin cezalandırılması ve firavunların ve onların takipçilerinin ödüllendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla peygamber göndermenin kesinlikle hiçbir faydası düşünülemez.

[449] *Cevap* söz konusu gerekliliğin men edilmesidir. Şöyle ki *övgü ve yergi, mahal olmak bakımındandır, fâil olmak bakımından değildir* ki onlarda fiili kendi başına yapmak şart koşulsun. Bu, *şeyin güzelliği ve çirkinliği, sağlamlığı ve sakatlığı nedeniyle övülmesi ve yerilmesi gibidir.* Çünkü bunlar, kişinin onlarda müessir olması bakımından değil, onlara mahal olması bakımındandır. İhtiyârî fiiller üzerine kurulan *sevap ve azaba gelince bunlar,* herhangi bir aklî gereklilik ve sorgulama olmaksızın, adet yoluyla sebepleri üzerine kurulan *diğer adetseller gibidir. Nasıl ki bize göre Allah niçin yanmayı ateşin temasının ardından yarattı da kendi başına* yahut suyun temasının ardından *yanmayı yaratmadı denilmesi doğru değilse burada da aynı şekilde* Allah niçin belirli bir takım fiillerin ardından sevap verdi ve başka bir takım fiiller ardından cezalandırdı da sevap ve azabı başlı başına yapmadı veya sevap yerine azap ve azap yerine sevap vermedi demek de doğru değildir. *Sorumlu tutma, edeplendirme, peygamber gönderme ve Allah'a çağırmaya gelince bunlar* kulu *fiile* ve tercih etmeye *sevkeden saikler olabilir. Bu sebeple Allah onların hemen ardından adeten fiili yaratır.*

والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم؛ فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الجازمة انسدّ عليه باب القول بالاعتزال فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة وأن تلك المبالغة منه تمويهٌ وتلبيس؛ انتهى كلامه.

[٤٤٨] وأما غيره أي غير أبي الحسين فيستدل عليه أي على أن العبد موجدٌ لأفعاله بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمرٍ واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله مستقلاًّ في إيجاده لم يصح عقلاً أن يقال له: افعل كذا ولا تفعل كذا، و بطل التأديب الذي ورد به الشرع إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله، وارتفع المدح والذم إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتى يمدح به أو يذمّ، و ارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبقَ للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقةٌ لله تعالى فيجوز حينئذٍ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم ويثيب الفراعنة وأشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً.

[٤٤٩] والجواب منع الملازمات المذكورة وهو أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فإن ذلك باعتبار أنه محلٌّ لها لا مؤثر فيها. وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزومٍ عقلي واتجاه سؤال، وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار، ولم لم يحصل ابتداءً أو عقيب مماسّة الماء فكذا ههنا لا يصح أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعالٍ أخرى، ولم لم يفعلهما ابتداءً أو لم يعكس فيهما. وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على

Saikler üzerine temellenen *o* ihtiyâr *açısından fiil itaat olur.* Bu, fiil şeriatın çağırdığı şeye muvafık olduğundadır. Fiil, şeriatın çağırdığı şeye muhalif olduğunda ise fiil *isyan olur. Böylece fiil, sevap ve azabın alameti olur,* sevap ve azabı hak etmeyi gerektiren sebep olmaz. *Sonra bu* söyledikleri *şayet* kulun fiillerinde bağımsız olmadığını söyleyen kimseyi *bağlıyorsa birkaç gerekçeden dolayı onları da bağlar.*

[450] *Birinci gerekçe: Allah'ın* kulun fiilleri arasında *olmayacağını bildiği şeyin kuldan çıkışı imkânsızdır.* Aksi halde bilgi cehalete dönüşebilir. *Allah'ın varlığını bildiği* kul fiillerinin *ise kuldan çıkışı zorunludur.* Aksi halde bilgi cehalete dönüşür. Kulun fiili *bu ikisi dışında kalamaz. Oysa bu, ihtiyârı iptal eder.* Çünkü zorunlu ve imkânsız üzerine kudret yoktur. Bu takdirde sorumlu tutma vb. batıl olmaktadır. Zira bunların tamamı, sizin de söylediğiniz gibi kudret ve bağımsız ihtiyâr üzerine kurulmaktadır. Şu halde fiillerin yaratılması meselesinde bizi bağlayan her ne ise yüce Allah'ın şeyleri bilmesi meselesinde sizi bağlar.

[451] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bütün akıl sahipleri bir araya gelse bu gerekçeye karşı bir harf bile serdedemezler. Bunun tek istisnası Hişam b. Hakem'in yüce Allah'ın şeyleri olmadan önce bilmediği görüşüdür."

[452] Bu gerekçeye şöyle itiraz edilmiştir: Bilgi bilinene tabidir. Tabiliğin anlamı, bilgi ve bilinenin örtüşmesidir. Bu örtüşmede esas taraf bilinendir. Nitekim söz gelişi duvardaki at sûreti, at kendinde böyle olduğu için bu özel biçimdedir. At ve at sûreti arasındaki durumun tersine dönmesi düşünülemez. Buna göre mesela Zeyd'in yarın kalkacağını bilmek ancak Zeyd kendinde yarın kalkacak durumda olduğunda tahakkuk eder ve bunun tersi olmaz. Dolayısıyla bilginin, fiilin zorunluluğunda, imkânsızlığında ve kudret ve ihtiyârın olumsuzlanmasında hiçbir katkısı yoktur. Aksi halde yüce Allah'ın kendi fiillerini varlık ve yokluk bakımından bildiği için fâil-i muhtâr olmaması gerekir.

[453] *İkinci gerekçe: Allah'ın* kulun fiillerinden *varlığını dilediği kesinlikle gerçekleşmiş ve yokluğunu dilediği kesinlikle gerçekleşmemiştir.* Dolayısıyla bu iki gruptan hiçbiri üzerinde asla kudret yoktur.

[454] Bu gerekçe de eksikliklerden münezzeh Yaratıcı'yla nakz edilir. Bununla birlikte Mu'tezile Allah'ın kendi fiillerinden irade ettiği ve etmediklerinin böyle olduğunu ama başkalarının fiillerinde durumun böyle olmadığını düşünmüştür.

الدواعي يصير الفعل طاعةً وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه، و يصير علامةً للثواب والعقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقهما. ثم أن هذا الذي ذكروه إن لزم القائل بعدم استقلال العبد في أفعاله فهو لازمٌ لهم ايضاً لوجوه؛

[٤٥٠] الأول أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد وإلا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذٍ التكليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

[٤٥١] قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.

[٤٥٢] واعترض عليه بأن العلم تابعٌ للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في المطابقة هو المعلوم؛ ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً.

[٤٥٣] الوجه الثاني ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد عدمه منها لم يقع قطعاً فلا قدرة له على شيءٍ منهما أصلاً.

[٤٥٤] ويرد عليه أيضاً النقض بالبارئ سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون إلى أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره.

[455] *Üçüncü gerekçe: Saikin yapma ve yapmamaya nispetinin eşit olduğu durumda fiil imkânsızdır.* Çünkü baskınlık, eşitlikle çelişir. *İki taraftan birinin baskın çıkması durumunda ise baskın çıkan taraf zorunlu, diğer taraf imkânsız olur.* Şu halde kulun kendi fiili üzerinde kudreti yoktur. Bu takdirde kulun o fiille sorumlu tutulması iptal olmaktadır.

[456] Bu gerekçeye önceki nakz yönelir. Çözümü ise şudur: Kudret ve saikin toplamıyla fiilin zorunlu oluşu, onu makdûr olmaktan çıkarmaz, tam tersine makdûr olduğunu ortaya koyar. Saikin yokluğundan dolayı fiilin imkânsızlığı da böyledir. Çünkü kulun kâdir oluşunun anlamı şudur: Saik vasıtasıyla kulda kesin irade meydana geldiğinde engeller de kalkarsa ona tesir eder.

[457] *Dördüncü gerekçe: Ebû Leheb'e* sürekli *iman etmesi emredilmiştir. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü yüce Allah onun iman etmeyeceğini haber vermiştir. İman, peygamberin getirdiği bilinen hususlarda* ve iman etmeyeceğini bildirdiği kimse hakkında *peygamberi tasdiktir. Buna göre* Ebû Leheb, iman etmeye devam ettiği durumda *iman etmediğine iman etmekle ve tasdik etmediğini tasdik etmekle emrolunmuştur. Bu* tasdik etmeye devam ederken tasdik etmediğini tasdik etmesi, *kendisinden zorunlu olarak tam tersini bildiği şeyi tasdikten ibarettir.* Diğer deyişle tasdik ettiğinde tasdik ettiğini zorunlu ve vicdanî olarak bilir. Dolayısıyla tasdik etmediğini tasdik etmesi mümkün değildir. Çünkü o, kendi içinde tersini bulmaktadır ki bu tasdiktir. Hatta onun tasdik ettiğini bilmesi, onun tasdik etmeyeceğine ilişkin haberleri yalanlamasını zorunlu kılar. *Oysa* onun söylenenleri kuşatan *bu* imanı, *imkânsızdır.* Zira tasdik ve tekzibi tek bir durumda birleştirmeyi gerektirmektedir. Sorumlu tutulan şey imkânsız olduğunda onunla sorumlu tutmanın da hiçbir anlamı olamaz.

[458] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Sorunlu tutulan kişi ister bilsin ister bilmesin peygamberin mutlak olarak getirdiklerine değil, peygamberin getirdiğini bildiklerine iman zorunludur. Bu haberin Ebû Leheb'in Peygamber (s.a.) tarafından getirildiğini bildiği haberlerden olduğunu kabul etmiyoruz ki Ebû Leheb'in bu hususta tasdiki gereksin. İtirazın özlü ifadesi şudur: İman icmali tasdiktir. Yani peygamberin getirdiği her şey haktır. Bu icmali tasdikte ise Ebû Leheb için herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir. Ebû Leheb'in ayrıntılı tasdikine gelince bunun için söz konusu haberin varlığını bilmesi şarttır ve iki çelişiği birleştirmeyi gerektirir. Şu halde birinci durum değil, ikinci durum imkânsızdır. İyi düşün!

[٤٥٥] الثالث؛ الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع لأن الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به.

[٤٥٦] ويرد عليه ذلك النقض وحلّه أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصلت له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه.

[٤٥٧] الرابع؛ إيمان أبي لهب مأمورٌ به أي أمر بأن يؤمن دائماً وهو ممتنعٌ لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون هو في حال إيمانه على الاستمرار مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدّق بأنه لا يصدّق، وهو أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدّقاً مستمراً تصديقٌ بما علم من نفسه خلافه ضرورة أي إذا كان مصدّقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذٍ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدّق، وأنه أي إيمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالةٍ واحدة، وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة.

[٤٥٨] واعترض عليه بأن الإيمان واجبٌ بما علم مجيئة به لا بما جاء به مطلقاً سواءً علمه المكلّف أو لم يعلمه، ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه، وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة، وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروطٌ بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزمٌ للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل.

[459] *Beşincisi: Kul, yüce Allah'ı bilmekle yükümlüdür.* Bu hususta icma vardır. *Şayet bu* yükümlülük, *bilginin meydana geldiği durumdaysa hâsılın tahsilidir. Hâsılın tahsili ise imkânsızdır.* Dolayısıyla onunla sorumlu tutmanın hiçbir faydası yoktur. *Şayet söz konusu yükümlülük bilginin olmadığı durumdaysa yükümlü tutanı ve onun yükümlü tutabilmesi için sahip olması gereken* bilgi, kudret, irade vb. *sıfatları bilmeyen kimse yükümlü tutmaktan gafil demektir. Gafili yükümlü tutmak ise imkânsızla yükümlü tutmaktır* ve anlamsızdır.

[460] Bu gerekçeye daha önce zikredilen şu açıklamayla karşılık verilmiştir: Gafil, tasdik edemeyen değil, tasavvur edemeyendir. Ayrıca yükümlü tutmak, O'nu ve sözü edilen sıfatlarını bilen kimsenin O'nu vahdaniyet vb. yükümlülüğü bilmenin kendilerini bilmeye dayanmadığı diğer sıfatlar gibi başka yönlerden bilmesi içindir.

[461] *Bazen hasım kendi düşüncesini hissettiren âyetlerin zahiriyle* kulun fiillerini var ettiğini *delillendirir. Bu âyetler birkaç gruba ayrılır. Birinci grup, fiilin kula nispet edildiği âyetlerdir. Mesela "yazıklar olsun kitabı elleriyle yazanlara"*[54]*, "Bir topluluk kendilerindekini değiştirmedikçe Allah o topluluğa bahşettiği bir nimeti değiştirmez"*[55] *âyetleridir.*

[462] *İkinci grup, övgü ve yergi ile vaat ve tehdit içeren âyetlerdir.* Övgü ve yergi içeren âyetlerin örneği şunlardır: "Çok vefalı İbrahim.."[56], "Nasıl olur da Allah'ı inkar edersiniz"[57]. Vaat ve tehdit içeren âyetlerin örneği şunlardır: "Kim bir iyilik yaparsa ona o iyiliğin on katı verilir"[58], "Kim Allah'a ve elçisine isyan ederse cehennem ateşine duçar olur"[59]. *Bu gruba giren âyetler sayılamayacak kadar çoktur.*

[463] *Üçüncü grup yüce Allah'ın fiillerinin tutarsızlık, çelişki, çirkinlik ve zulüm gibi kulun fiilinin nitelendiği durumlardan münezzeh olduğuna delalet eden âyetlerdir.* Buna örnek şu âyetlerdir: "Rahmân'ın yaratmasında herhangi bir tutarsızlık göremezsin"[60], "Eğer Allah'tan başkasının sözü olsaydı onda birçok çelişki bulurdunuz"[61] "Allah her şeyi en güzel şekilde yarattı"[62] "Onlara biz zulmetmedik fakat bizzat kendileri zulmettiler"[63].

[464] *Dördüncü grup, kulların fiillerinin onların isteklerine bağlı olduğuna* delalet eden âyetlerdir. *Buna örnek, "dileyen iman etsin dileyen inkar etsin"*[64] *âyetidir.*

[٤٥٩] الخامس؛ التكليف واقعٌ بمعرفة الله تعالى إجماعاً فإن كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليفٌ بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها غافلٌ عن التكليف وتكليف الغافل تكليفٌ بالمحال وعارٍ عن الفائدة.

[٤٦٠] وردّ عليه بما مرّ من أن الغافل من لا يتصور لا من يصدّق وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها.

[٤٦١] وربما احتج الخصم على كون العبد موجداً لأفعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع؛ الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو ﴿فَوَيلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيدِيهِمْ﴾ ذلك بأن الله لم يكُ مغيراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

[٤٦٢] الثاني؛ ما فيه مدح وذم نحو ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾، و ﴿كَيفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾، و ما فيه وعد ووعيد كقوله: ﴿مَن جَاء بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ وهو أكثر من أن يحصى.

[٤٦٣] الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهةٌ عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾، ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ﴾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

[٤٦٤] الرابع؛ تعليق أفعال العباد بمشيئتهم أي الآيات الدالة عليه نحو ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾.

[465] *Beşincisi, yardım istemenin emredilmesidir. Buna örnek "ancak senden yardım dileriz"*[65] *âyeti ile "yardım isteyin"*[66] *âyetidir.* Allah'ın kulda var ettiği hususlarda yardım dilemenin anlamı yoktur, aksine yardım dileme, kulun rabbinden gelen yardımla var ettiği hususlardadır.

[466] *Altıncısı, peygamberlerin günahlarını itiraf etmeleridir.* Buna örnek, Hz. Adem'in "rabbimiz biz kendimize zulmettik"[67] sözü ile Hz. Yunus'un "seni tenzih ederim, ben zalimlerden oldum"[68] sözüdür.

[467] *Yedincisi* ahirette *kafir ve fasıkların üzüntüsü ve dünyaya dönme talebidir. Buna örnek "beni tekrar döndürün, belki sâlih amel işlerim"*[69] *âyeti ile "keşke bir kez daha dünyaya gitme fırsatım olsaydı da iyilerden olsaydım"*[70] *âyetidir.*

[468] *Cevap: Bu âyetler, bütün fiillerin Allah'ın kazası, kaderi*, var etmesi ve yaratmasıyla *gerçekleştiğini gösteren âyetlerle çelişmektedir. Buna örnek "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı"*[71] *âyeti ile "Allah her şeyin yaratıcısıdır"*[72] *âyetidir.* Kulun fiili de bir şeydir. *Bir diğer örnek "dilediğini yapandır"*[73] *âyetidir.* İcmayla *Allah imanı diler. Dolayısıyla imanı yapandır ve küfür de böyledir. Çünkü bu iki fiili birbirinden ayıran hiç kimse yoktur. Yine söz konusu âyetler,* "onunla pek çoğunu saptırır pek çoğunu da hidayete erdirir"[74] ve "Allah onların kalplerini mühürlemiştir"[75] gibi *hidayeti, dalaleti ve mühürlemeyi dile getiren âyetlerle çelişmektedir.* Bu âyetler, hakikatlerine yorulurlar. Nitekim onların zahiri de böyledir. *Sen biliyorsun ki âyetlerin zahiri çeliştiğinde* bilhassa kesinlik aranan meselelerde *onların tanıklığı kabul edilmez ve başka* kesin aklî delillere *dönmek gerekir.* Daha önce bu hususta kendi görüşümüzü ispat için yeterli açıklama yapılmıştı.

İkinci Maksat: Tevlîd ve Uzantıları

[469] *Bil ki Mu'tezile kulların fiillerini onlara dayandırdığı ve fiillerde bir ardışıklık gördüğünde* ve yine kullar kesinlikle amaçlamasa bile bir diğerinin ardından gelen fiilin kullardan çıktığını görünce ardışık fiili, kulların kudretinin ondaki doğrudan tesirine dayandırmaları mümkün olmadı. Çünkü kulun kudretinin doğrudan tesir ettiği fiil kasta dayanır. Bu nedenle Mu'tezile *tevlîd görüşünü iddia etti. Tevlîd, bir fiilin, fâiline, başka bir fiili olumlamasıdır. Buna örnek elin ve anahtarın hareketleridir.* Kuşkusuz elin hareketi fâiline anahtarın hareketini olumlar. Fâil ister anahtarın hareketini kastetsin ister kastetmesin fark etmez.

[٤٦٥] الخامس، الأمر بالاستعانة نحو ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ﴿اسْتَعِينُوا﴾ ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد بإعانة من ربه.

[٤٦٦] السادس، اعتراف الأنبياء بذنبهم كقول آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾، وقول يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

[٤٦٧] السابع، ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ﴿ارْجِعُونِ ۞ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾، ﴿لَو أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

[٤٦٨] الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقه نحو ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾ وعمل العبد شيء ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ وهو يريد الإيمان إجماعاً فلا فعالاً له وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل و معارضة بالآيات المصرّحة بالهداية والإضلال والختم نحو ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾، و ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ وهي محمولةٌ على حقائقها كما هو الظاهر منها. وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية، وقد مرّ منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا.

المقصد الثاني في التوليد وفروعه

[٤٦٩] اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و حركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها.

[470] *Tevlidin iptalinde güvenilir olan şey, daha önce açıkladığımız şu esastır: Bütün mümkünler doğrudan yüce Allah'a dayanır. Bazen tevlidi çürütmek amacıyla şöyle delil getirilir:* Tevlîd ya iki bağımsız kâdirin tek bir makdûrda birleşmesini ya da müreccihsiz tercihi gerektirir. Bunun nedeni şudur: *Bir cisim iki kâdirin ayasına bitiştirildiği ve ikisinden biri o cismi çektiği ve diğeri de* ötekinin çektiği esnada *cismi onun yönüne doğru ittiğinde eğer o cismin hareketi* şahıs bakımından bir olduğu halde *elin hareketinden doğmuştur dersek bu hareket ya* çekme ve itmenin *her ikisiyle birlikte gerçekleşmiştir ya da sadece biriyle gerçekleşmiştir. Her ikisiyle birlikte gerçekleşmesi durumunda bir makdûrun* kendi başına tesir eden *iki kâdir tarafından yapılması gerekir.* Daha önce bunun imkânsız olduğu geçmişti. *Sadece birisiyle gerçekleşmesi ise tamamıyla keyfi bir hüküm olup yanlışlığı bilinmektedir.*

[471] Zikredilen örnekte tevlidin imkânsızlığı gerektireceğine delalet eden *bu* delil, *kudret mahalli dışında bulunan şeyde tevlidin olmadığını söyleyen Dırâr ve Hafs'ı bağlamaz.* Bunun *Ebkâru'l-Efkâr*'a göre açıklaması şöyledir: Tevlîd edilen fiillerin bir kısmı kudret mahallinde bulunur. Buna örnek nazardan doğan nazarî bilgidir. Söz konusu fiillerin bir kısmı ise kudret mahallinin dışında bulunur. Bu sebeple Mu'tezile ihtilaf etmiştir. Bazı Mutezîlîlere göre fâil, doğrulan fiilin varlığı esnasında yok olsa bile, o fiillerin tamamının sebebin fâiline ait olduğunu iddia etmiştir. Buna örnek bir ok atan ama ok hedefe ulaşmadan ölen kimsedir. Bu örnekte okun isabet etmesi ve ondan kaynaklanan acılar ölünün fiillerindendir. Sümâme b. Eşres ise söz konusu fiillerin hepsinin hâdis olduğunu ama bunları ihdas edenin olmadığını iddia etmiştir. Nazzâm bütün tevlîd edilen fiillerin Allah'ın fiili olduğunu ve sebebin fâili olan kulun fiili olmadığını düşünmüştür. Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd şu görüşü savunmuştur: Müvelled fiillerden fâilin kudret mahallinde bulunanlar onun fiilidir. Fâilin kudret mahallinden başka bir mahalde olanlara gelince bunlar arasında kesme ve boğazlama gibi fâilin ihtiyârına uygun olarak gerçekleşenler onun fiili iken dövülendeki acılar ve itilen ağır cisimdeki itme gibi fâilin ihtiyârı doğrultusunda gerçekleşmeyenler onun fiili değildir. Farz edilen cismin hareketi ise son kısımdandır. Şu halde yukarıdaki delil, Dırâr ve Hafs'ı bağlamaz.

[472] Müvelledlerin kullara dayandığını kabul eden *Mu'tezilîler bazen* Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri gibi *zorunluluk iddiasında bulunmuşlar bazen de* Mu'tezile'nin çoğunluğu gibi *delillendirmeye meyletmişlerdir.*

[٤٧٠] والمعتمد في إبطاله أي إبطال التوليد ما بيّنا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً، وقد يحتج عليه أي على إبطاله بأنه يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدورٍ واحد، وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه إلى جهته. فإن قلنا: حركته أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فإما بهما أي بالجذب والدفع معاً فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مرّت استحالته، وإما بأحدهما فقط وهو تحكمٌ محضٌ معلومٌ بطلانه.

[٤٧١] وهذا الاحتجاج الدالّ على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة. وبيانه على ما في الأبكار أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعلٌ لفاعل السبب، وإن كان معدوماً حال وجود المتولد كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أشرس إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها، والنظام إلى أن المتولدات برمّتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب، وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله، وما كان في محلٍّ مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير فالإلزام بها لا يقوم حجة عليهما.

[٤٧٢] والمعتزلة القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد ادّعوا الضرورة تارةً كأبي الحسين وأتباعه وجنحوا إلى الاستدلال أخرى كالجمهور منهم أما الضرورة

Zorunluluk iddiasında bulunanlar şöyle demişlerdir: Bir taşı bir yöne itmek isteyen kimse kastı ve iradesine göre o yöne doğru itilir. Dolayısıyla onun itilmesi itenden kaynaklanır ve onun fiilidir. *Oysa bu itilme* hepimizin *görüş birliğiyle* onun *doğrudan* fiili *değildir. Bu, onun doğrudan fiili olan itme vasıtasıyladır* ve ondan doğmuştur. Nazarî bilginin nazardan meydana gelişi ile benzerlerinin sebeplerinden meydana gelişinde de durum böyledir.

[473] Bil ki Âmidî taşın itenin kastı ve iradesine göre itilmesini onların delillerinin birinci versiyonu yapmıştır. Onun sözünde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada zorunluluk iddiasında bulunduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Müvelled adı verilen *fiillerin farklılığının* kullara ait olan *kudretlerin farklılığına bağlı olarak farklılaşması da bunu desteklemektedir. Nitekim güçlü bir kimse zayıf kimsenin kaldıramadığı şeyi kaldırabilmektedir. Eğer* müvelled fiil *Allah'ın kudretiyle meydana gelseydi zayıf nahif birinin dayanmasıyla dağın hareket etmesi ve güçlü kuvvetli birinin dayanmasıyla hardal tanesinin hareket etmemesi* Allah'ın hareketi hardal tanesinde değil de dağda yaratması sayesinde *mümkün olurdu. Halbuki bu* mahza *mükâberedir.* Böylece açığa çıkmaktadır ki müvelled fiiller doğrudan değil başka fiiller aracılığıyla hâdis kudrete dayalıdır. Âmidî bu desteği onların delillerinin ikinci versiyonu yapmıştır.

[474] *Delillendirmeye gelince bu hususta onlar bir kısım deliller serdetmiştir. Birincisi tıpkı doğrudan fiillerin emredilip yasaklanması gibi gibi müvellet fiillerin de emredilmesi ve yasaklanmasıdır. Buna örnek, savaşlarda*, sınırlarda ve mescitler ve köprülerin yapımında *ağırlıkların taşınması,* Allah'ı ve O'nun sıfatlarını bilmek ve dinin hükümlerini bilmek gibi teorik *bilgiler ve* kafirlere karşı cihatta vurma, yaralama ve katletme yoluyla *acı vermektir.* Kuşkusuz bunların hepsi vâcip veya mendup olarak emredilmiştir. Acı verilmesi gerekmeyen şeye acı vermek ise yasaklanmıştır. Eğer bu fiiller yaratılmış kudrete bağlı olmasaydı tıpkı cevherleri ve renkleri yaratmakla sorumlu tutmanın güzel olmaması gibi, onlarla sorumlu tutulması ve onlara teşvik edilmesi güzel olmazdı. Oysa hiç şüphesiz onlar, doğrudan kudretten çıkmaz. Şu halde onlar bir aracıyla kudretten çıkar.

[475] *İkincisi, övgü ve yergidir.* Zira akıl sahipleri, böylesi fiillerde övgü ve yergiyi uygun bulup sevap ve azabın hak edildiğine hükmederler. Bu, onların kulun fiili olduğuna delalet eder.

فقالوا: من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له، وليس هذا الاندفاع فعلاً له مباشراً بالاتفاق منّا ومنكم فهو بواسطةٍ ما باشره من الدفع ومتولدٌ منه، وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها.

[٤٧٣] واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من وجوه استدلالاتهم، وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادّعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الأفعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيّد القوي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف، ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيّد القوي بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وأنه مكابرة صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط أفعالٍ أُخر والآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم.

[٤٧٤] وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه؛ الأول ورود الأمر والنهي بها أي بالأفعال المتولدة كما وردا بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة أحكام الشرع والإيلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمورٌ بها وجوباً أو ندباً، وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهيٌّ عنه فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة.

[٤٧٥] الثاني المدح والذم فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد.

[476] *Üçüncüsü fiilin Allah'a değil kula nispet edilmesidir.* Mesela "Falan ağırı taşıdı, Zeyd'i dövüp ona acı verdi" sözlerinde böyledir. Bu, onlar nezdinde mecaz kabilinden değildir aksine hakikî isnat türündendir. Bu durum, fiilin kuldan olduğunu göstermektedir.

[477] Fiillere ilişkin emir, yasak ve yükümlülük, onların saikler olması bakımındandır. Dolayısıyla Allah fiili bu saikler ardından yapar. Övgü ve yergi, kulun fâil olması bakımından değil mahal olması bakımındandır. Fiilin ardından sevap ve azabın gelmesi ise diğer adetsellerin ardışıklığı gibidir. Nispet sözüne gelince bu, örf bakımından zahire dayalıdır. Oysa bizim sözümüz hakikat bakımından gerçekleşen hakkındadır. *Doğrudan fiiller hakkında anlatılanlardan sonra* yukarıdaki delillere verilecek *cevap şudur:* Bütün *bu durumlarda doğrudan fiilden sonra söz konusu mütevellit fiilleri yaratmak sûretiyle adetin cereyan etmesi niçin yetmiyor?!* Zira yüce Allah, adetini, müvellet olduğuna hükmedilen bu fiilleri kulun kudreti dâhilindeki doğrudan fiilin ardından yaratmakla icra ettiğinde bu, emir, yasak, övgü ve yerginin güzelliği ve o fiillerin kula nispeti için yeterli olmuştur. Bununla birlikte söz konusu fiiller kulların kudretleri dâhilinde değildir ve onların fiillerinden doğmaz.

[478] Âmidî birinci versiyon yaptığı delile daha önce doğrudan fiiller hakkında anlattıklarıyla şöyle cevap verdi: "Her akıl sahibi kendinden bilir ki onun ihtiyârî fiili, onun kudreti ve kastıyla birliktedir, yoksa onun kudreti fiilinde müessir değildir. Aynı durum müvellet fiiller için de geçerlidir." Âmidî şöyle dedi: "Burada ise özel olarak şunu söylüyoruz: Her ne kadar biz doğrudan fiillerin kasıt ve saike göre kudretle gerçekleştiğini kabul etsek bile bu, müvellet fiillerde düşünülemez. Çünkü onlara göre müvellet fiil kimi zaman sebebin fâilinin aczinden sonra ve ölümünden uzun zaman sonra gerçekleşir. Nasıl olur da onun kastı ve saikine bağlı olarak gerçekleşir! Onun kastı ve saikine göre gerçekleştiği kabul edilse bile bundan onun fiillerinden olması gerekmez. Çünkü doğrudan fiil, sadece bundan dolayı o fâilin fiili değildir, aksine bununla birlikte kul herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın müstakil olarak varetme kudretine de sahip olmalıdır. Oysa müvellet fiil kesinlikle sebebe muhtaçtır."

[٤٧٦] **الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله** كما في قولهم: حمل فلانٌ الثقيل وآلم زيداً بالضرب، وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه.

[٤٧٧] **والجواب بعد ما تقدم في الأفعال المباشرة** من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواعٍ فيخلق الله الفعل عقيبها وأن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات، وأما حديث النسبة فمبنيٌّ على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة **أنه** أي بعد ما تقدم أنه **لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك** هذا الجار متعلقٌ بقوله: لا يكفي، أي لم لا يكفي الإجراء في جميع ما ذكر فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم وفي النسبة، وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم.

[٤٧٨] وأجاب الآمدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقلٍ يجد من نفسه أن فعله الاختياري مقارنٌ لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله، وكذا الحال في المتولدات قال: والذي نخصّه ههنا أنّا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهرٍ طويل فكيف يكون على حسب قصدة وداعيته، وإن سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشر إنما كان فعلاً له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب والمتولد محتاجٌ إلى السبب قطعاً.

[479] Âmidî ikinci versiyon yaptığı delile daha önce amellerin yaratılması hakkında yaptığı açıklamayla cevap verdi. Buna göre farklılık, yalnızca kudretlerin çokluğu nedeniyle makdûrların çokluğundadır. Ama bunda fiilin kudretle gerçekleştiğini gösteren bir şey yoktur. Âmidî bu kitapta zikredilen üç delile ise adetin cereyanının yeterli olduğu cevabını verdi. Sen şöyle diyebilirsin: Adet yoluyla yaratma sayesinde kasıt ve iradeye bağlı olarak itilmenin var olması mümkündür. Taşımanın kudretlerin farklılığına bağlı olarak farklılaşmasında da durum böyledir. Dolayısıyla zorunluluk iddiası ve onun desteklenmesi doğru değildir.

[480] *Tevlidin temelini çürüttüğümüze göre o temel üzerine kurulanlar da çürümüştür.* Dolayısıyla onun uzantılarını zikretmeye ve cevaplamaya gerek yoktur. *Fakat biz onların görüşündeki karmaşa* ve çelişkiye *dikkat çekmek için bu uzantıları zikrediyoruz.*

[481] *Birinci uzantı: Hâdis kudret altına giren sebepten doğan şeyin* Mu'tezile'nin ittifakıyla *sebebin aracılığı olmaksızın doğrudan hâdis kudretle gerçekleşmesi imkânsızdır. Aksi halde aynı mahalde doğrudan ve mütevellit fiiller bir araya gelir.* Çünkü onun o mahaldeki varlığı sebebinin varlığından dolayı hiç şüphesiz mümkündür. Oysa onun o mahalde doğrudan gerçekleştiği farz edilmiştir. Şu halde her ikisine de tesir eden kudret bir olduğu halde doğrudan ve dolaylı fiilin o mahalde varlığı mümkün olmaktadır. *Halbuki o ikisi misildir. İki mislin bir araya gelmesi ise imkânsızdır. Ayrıca bu, zerrenin büyük dağı yüklenbilmesine yol açar. Şöyle ki dağda* zerrenin kudretinden dolayı *onun parçalarının sayısına denk yük sayısı meydana gelir. Böylece dağ o* yük sayısıyla *kalkar. Oysa bu imkânsızdır.*

[482] *Cevap: O ikisinin bir araya gelmesinin imkânsızlığını* söylemek *sizin iki mislin* tek bir mahalde *bir araya gelebileceği esasınızla çelişir.* Zira Mu'tezile iki mislin mutlak olarak bir araya gelmesini mümkün görmüştür. Mu'tezile'nin çok azı ayrıntıya girerek iki mütemâsil hareketin bir araya gelmesinin mümkün olmadığını ama diğer durumlarda iki mütemâsilin bir araya gelmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Nitekim bu, ikinci mevkıfın dördüncü mersadında geçmişti. *Sonra* deriz ki tevlîd olarak gerçekleşen şeyde doğrudan gerçekleşmenin mümkün görülmesi, iki mislin bir araya gelmesini gerektirmez. *Çünkü bazen o, sebebin yokluğu şartıyla, tevlîdle gerçekleşen şeyin aynısına* doğrudan *tesir edebilir.* Nitekim onun tevellüt yoluyla gerçekleşmesi de sebebin varlığı şartına bağlıdır. *Dolayısıyla iki mislin bir araya gelmesi gerekmez.* Çünkü iki mislin şartının bir araya gelmesi imkânsızdır. Aksine

[٤٧٩] وأجاب عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الأعمال وهو أن الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة، وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة، ولك أن تقول: جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة، وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا تصح دعوى الضرورة تأييدها.

[٤٨٠] **ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرغٌ عليه** فلا حاجة إلى ذكر فروعه والجواب عنها **لكنّا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب** والتنافي.

[٤٨١] **الأول** من تلك الفروع **أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع** باتفاق المعتزلة **أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محلٍّ واحد** وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة، والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما، **وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه** أي في الجبل من قدرة الذرة **أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع** الجبل **بها** أي بتلك الأعداد من الحمل **وذلك محالٌ ضرورةً.**

[٤٨٢] **والجواب أنه** أي القول بامتناع اجتماعها **يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين** في محلٍّ واحد فإن المعتزلة جوّزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة منهم فإنهم فصلوا وقالوا: لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مرّ في المرصد الرابع من الموقف الثاني، **ثم** نقول: ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثلين **إذ قد يكون تأثيره** بالمباشرة **في عين ما وقع بالتوليد** مشروطاً **بشرط عدم السبب** كما أن وقوعه تولداً مشروط بوجوده **فلا يلزم اجتماع المثلين** لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من

doğrudan ve tevlîdle olanlardan her biri diğerine bedel olur. Söz başka bir yoruma da muhtemeldir: Onun doğrudan tesiri, tevellütle gerçekleşen şeyin aynısındadır, başkasında değildir. Bu tesir ise daha önce zikredilen gerekçeden dolayı, iki tesirin tek bir şeyde bir araya gelmemesi için bedel yoluyladır. Bu yorum, *Ebkâru'l-Efkâr*'dan anlaşılan ve "aynı" lafzının zikrine de uygun olandır.

[483] *İkinci uzantı: Mu'tezile'nin bir kısmı, tevellüt eden fiilin yüce Allah'a nispet edilmesini men etti. Aksine* onlara göre *Allah'ın bütün fiilleri doğrudandır* ve her hangi bir sebep aracılığı olmaksızın kâdirlikle makdûrdur. *Ebû Hâşim iki görüşünden birinde bu hususta onlarla aynı görüşü paylaştı. Aksi halde* tıpkı kulların müvellet sebeplere muhtaç olması gibi *Allah fiilinde bir sebebe ihtiyaç duyardı* ve fiili o sebep doğururdu. Oysa Allah hakkında bu imkânsızdır.

[484] *Cevap: Yaratıcı'nın muhtaçlığının gerekmesi,* mütevellit *fiilin sebep olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsızlığına dayalıdır.* Oysa yukarıda birinci uzantıya karşı serdettiğimizle bunun yanlışlığını öğrenmiştin. Zira yukarıda mütevellit fiilin kuldan gerçekleşmesinin, onun doğrudan fiili olabileceğini söylemiştik. Ebû Hâşim el-Cübbâî de iki görüşünde birinde Yaratıcı hakkında bunu kabul etmiştir ancak duyulur dünyada mutlak olarak reddetmiştir. *Bununla birlikte* müvellit sebebe duyulan *bu* muhtaçlık, *arazların mahalleri olmaksızın varlığının imkânsızlığından öteye geçmez.* Çünkü burada da onun arazları var etmek için cevherleri var etmeye muhtaç olması gerekmektedir. Oradaki mazeret her ne ise buradaki mazeret de odur. Tahkîk şudur: Herhangi bir mahzur yok, çünkü hakikatte muhtaçlık mütevellit fiile ve araza dönmektedir.

[485] *Mu'tezile'nin bir kısmı da tevellüt eden fiilin Allah'a nispetini mümkün görmüş ve Ebû Hâşim diğer görüşünde onlara muvafakat etmiştir. Çünkü duyuyla* algılanıp *hükmedilmektedir ki şiddetli rüzgarın hareketi* ve ağaçlara dayanmasıyla *ağaçlar üzerindeki dallar ve yapraklar hareket etmektedir. Kuşkusuz rüzgarın hareketi* ve dayanması *yüce Allah'ın doğrudan fiilidir.* Dolayısıyla dalların ve yaprakların hareketi Allah'ın tevlîd yoluyla fiilidir.

[486] *Cevap, kulun fiili hakkında daha önce geçen açıklamadır.* Buna göre bir fiilin diğeri ardından gelmesi onun sonucu olmasını gerektirmez. Çünkü hepsinin doğrudan yüce Allah'ın kudretiyle olması ve ardışıklığın adetin icrasından ibaret olması mümkündür.

المباشر والمتولد بدلاً عن الآخر، ويحتمل الكلام وجهاً آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره، وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلاّ يلزم اجتماع تأثيرين على شيءٍ واحدٍ بعينه، وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين.

[٤٨٣] الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله إلى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال.

[٤٨٤] والجواب أن ذلك أي لزوم احتياج البارئ بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له، وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقاً مع أنه أي الاحتياج إلى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها إذ ههنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا. والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجعٌ إلى الفعل المتولد والعرض.

[٤٨٥] وجوّزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها، ولا شك أن حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليداً.

[٤٨٦] والجواب ما سبق في فعل العبد من أن ترتب فعلٍ على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداءً ويكون الترتيب بمجرد إجراء العادة.

[487] *Üçüncü uzantı: Demişlerdir ki nazarî bilgi doğrudan nazardan doğar, nazarın hatırlanmasından doğmaz.* Yani kişi nazardan ve nazar edilen şeye ilişkin bilgiden gafil kaldığı sonra nazarı hatırladığında hatırlama esnasında meydana gelen bilgi nazardan doğmuş olmaz, aksine doğrudan kudretle elde edilen bir bilgi olur. Bunun iki gerekçesi vardır. Yazar birinci gerekçeye şu sözüyle işaret etti: *Aksine nazarın hatırlanması zorunlu olup yüce Allah'ın fiilidir* ve insanın kudreti dâhilinde değildir. *Eğer Allah'a ilişkin bilgi hatırlandığı esnada nazarla gerçekleşmiş olsaydı* bilgi de Allah'ın fiilinden olup *zorunlu olurdu. Dolayısıyla da kulun Allah'ı bilmekle mükellef tutulması imkânsızlaşır* ve Allah'ı bilmek, emredilen bir şey olmaktan çıkardı. Oysa bu, icmayla yanlıştır. İkincisine yazar şu sözüyle işaret etti: *Ve çünkü nazarın hatırlanması bu takdirde* yani doğurması halinde *ona şüphe ilişse bile bilgiyi doğurur.* Diğer deyişle hatırlama bilgiyi doğursaydı ona şüphe ilişseydi bile bilgiyi doğururdu. Zira o, şüphe ilişmeden önce nasılsa iliştikten sonra da öyledir.

[488] *Birincinin cevabı daha önce geçmişti.* Buna göre o, ancak kulun kudreti dâhilinde bulunan ve kul tarafından yaratılan şeyle mükellef tutulabileceğine dayalıdır. Halbuki biz amellerin yaratılması meselesinde bunun yanlışlığını açıklamıştık.

[489] *İkincinin cevabı ise şudur: Biz sahih nazarın hatırlanmasıyla birlikte şüphenin ilişebileceğini kabul etmiyoruz* ve tam da bu mesele hakkında tartışıyoruz. *Tıpkı nazarın başlangıcında olduğu gibi şüphe olmadığı esnada tevlîd imkânsız değildir.* Yani sahih nazarın hatırlandığı esnada şüphenin ilişeceğini kabul etsek bile bu, hatırlamanın şüphe iliştiği esnada bilgiyi doğurmasını engeller ama tıpkı nazarın başında olduğu gibi şüphe olmadığı durumda doğurmasını engellemez. Zira şüphenin ilişmesi nazarın bilgi doğurmasını engeller ama bu, şüphe yokken bilgi doğurmasını engellemez.

[490] *Şöyle denirse: "Şüphe kulun fiillerinden iken hatırlama Allah'ın fiillerindendir. Dolayısıyla* şüphenin nazarın bilgi doğurmasını engellemesi, *kulun fiilinin Allah'ın fiilini işlevsizleştirmesini gerektirir.* Oysa bu yanlıştır. Şüphenin yine kulun fiili olan ilk nazarın bilgi doğurmasını engellemesi ise böyle değildir." *Biz şöyle deriz: Siz de* şiddetli rüzgârın kendisine dayanmasıyla hareket eden *şeyin* bu *rüzgardan kaynaklanan hareketini güçlü ellerin engellemesi hususunda aynı durumla karşı karşıya kalırsınız. İster* o şeyin hareketi *doğrudan Yaratıcı'ya ait* bir fiil *olsun ister onun fiili* olan rüzgârın hareketinden *doğmuş olsun fark etmez.* Sizin buna cevabınız her ne ise bizim cevabımız da odur.

[٤٨٧] الثالث من الفروع قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر يعني أنه إذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه بل مقدوراً مباشراً بالقدرة وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله: بل هو أي تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى وليس مقدوراً للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به أي بالنظر حال كونه متذكراً لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله أيضاً فامتنع التكليف بها وخرجت عن أن تكون مأموراً بها وهو باطلٌ إجماعاً، وأشار إلى ثانيهما بقوله: ولأنه أي تذكر النظر حينئذٍ أي حين كونه مولداً يولد العلم ولو عارضته الشبهة أي لو كان التذكر مولداً للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها.

[٤٨٨] وجواب الأول ما مرّ من أنه مبنيٌّ على أن التكليف لا يكون إلا ما بما هو مقدورٌ للعبد ومخلوقٌ له وقد بيّنا بطلانه في مسألة خلق الأعمال.

[٤٨٩] و جواب الثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه، ولا يمتنع التوليد عن عدمها كما في ابتداء النظر أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها.

[٤٩٠] فإن قيل: الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطلٌ بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضاً. قلنا: يلزمكم مثله في إمساك الأيّد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من أن تحرّكه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلاً مباشراً للرب أو متولداً من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا.

[491] *Dördüncü uzantı: Sesler ve insanların fiiliyle meydana gelen acılar ancak tevlîdle oluşur.* Çünkü sesin varlığı ancak cisimlerin bir kısmının diğer kısım üzerine itilmeleri ve aralarındaki sürtünmeyle düşünülebilir. İnsandan meydana gelen acıda da durum böyledir. Eğer bu şeyler doğrudan gerçekleşseydi bu sebeplere dayanmazdı.

[492] Cevap: Biz onların sebep olduğunu kabul etmiyoruz, tam tersine onların doğrudan kudretten gerçekleşmesinin şartları olabilirler.

[493] *Ebû Hâşim el-Cübbâî* komşuluğa dayandıkları ve dolayısıyla komşuluktan doğdukları için mutlak olarak *telifleri ilave etmiştir.* Bunun cevabı biraz önce geçmişti. *Ebû Ali el-Cübbâî ise bir parmağını diğer parmağına veya başka bir cisme bitiştiren kimse gibi ikisi veya biri kudret mahalli olan iki cisimle bulunan telifte bunu men etmiş* ve bu telifin *kudret mahalli olmayan iki mahalde bulunan telifin aksine* tevlîdsiz meydana geldiğini söylemiştir. Kudret mahalli olmayan iki mahalle kâim telifin örneği, mahalleri nedeniyle birbirinden ayrı iki cisimdir. Kuşkusuz bu cisim, tevlîdsiz oluşmaz. Zira kulların kudret mahallinin tamamıyla dışında olan bulunan bir mahalde onlardan çıkan fiil, tevlîd görüşünü savunanların görüş birliğiyle doğrudan olamaz.

[494] *Beşinci uzantı:* Tevlîd görüşünü benimseyenler *müvellit* sebebi *iki kısma ayırmışlardır. Birincisi tevlidi, hudûsunun devamında değil, başlangıcında olanlardır. İkincisi ise tevlidi, hem hudûs halinde hem de* bir engel bulunmadığında *hudûsunun devamında olanlardır. Birinciye örnek, telifi doğuran komşuluk ile acıyı doğuran kırılganlıktır.* Kırılganlık, sağlıklı bünyeyi oluşturan parçaların dağılmasıdır. Bu ikisi, telif ve acıyı devamlılık durumunda değil, hudûs durumunda doğurur. *İkinciye örnek aşağı doğru zorunlu itimattır.* Çünkü bu, engeller bulunmadığında, hem hudûsu hem de devamlılığı durumunda aşağı doğru hareketi doğurur. Âmidî şöyle demiştir: "Bu görüşe vardılar ve bilmediler ki komşuluk ve kırılganlıktan her biri hudûsunun başında nasılsa devamında da öyledir. Bu bakımdan orada tevlidin bir engeli olmadığında söz konusu iki durumun hudûsun devamında doğmamasından hudûs esnasında da doğmaması; hudûs esnasında doğmalarından hudûsun devamında da doğmaları gerekir. Eğer başlangıcın özelliğini veya onun gereğini tevlîdde şart olarak alsalardı bunu bütün müvellit sebeplerde sürdürmek zorunda kalırlardı. Ama bunu benimsemediler."

[٤٩١] الرابع من تلك الفروع الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتماداتٍ لبعض الأجرام على بعض واصطكاكٍ بينها، وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الأسباب.

[٤٩٢] والجواب؛ لا نسلم أنها أسباب بل جاز أن تكون شروطاً لوقوعها من القدرة مباشرةً.

[٤٩٣] وزاد أبو هاشم التأليفات على الإطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدةً منها، وجوابه ما عرفت آنفاً، ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم إصبعه إلى إصبعه، أو ضم إصبعه إلى جسمٍ آخر وقال: هذا التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محلٍّ خارجٍ بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القائلين بالتوليد.

[٤٩٤] الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه إذا لم يمنعه مانع فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة المولدة للألم فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء، والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه. قال الآمدي: ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلاًّ من المجاورة والوهى في ابتدائه كهو في دوامه فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء، ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة ولم يقولوا به.

[495] *Altıncısı: Yaralamadan doğan* yani yaralamanın ardından meydana gelen *ölüm hususunda ihtilaf etmişlerdir.* Acaba bu ölüm, yaralamadan kaynaklanan acılardan mı doğar? Bir grup bunu reddetmiş, diğerleri ise kabul etmiştir. *Reddedenin* tevlîd hususunda *kendi esasından kaynaklanan bir takım sıkıntıları vardır.* Çünkü diğer müvelletlerde olduğu gibi ölümün acıların hemen ardından gelişi, onun acılardan doğmasını gerektirmektedir. *Kabul edenin de icma ve Kitap'tan kaynaklanan bir takım sıkıntıları vardır.* Zira ümmet öldüren ve diriltenin müstakil olarak yüce Allah olduğunda icma etmiştir. Kitap'ın nasları da buna delalet etmektedir. *Yüce Allah şöyle demiştir: "O, diriltir ve öldürür"*[76]*, "Rabbim diriltir ve öldürür"*[77]*.*

[496] *Yedincisi:* Kulun *vurma* vb. fiillerinden *meydana gelen tatlar ve renkler hususunda ihtilaf etmişlerdir.* Acaba bunlar kulun fiilinden mi doğmuştur yoksa böyle değil midir? Bu, *üzümün* pişirilmesi esnasında *tokaçla dövülmesinden dolayı meydana gelen rengi ve tadı gibidir. Bir grup bunu kabul etmiş* ve şöyle demiştir: Bu tat ve renk kulun fiilinden meydana gelmiştir *çünkü onun fiiliyle* ve onun fiiline bağlı olarak *oluşmuştur. Diğerleri bunu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Renk ve kokuların hiçbiri gerek doğrudan kulların kudretleriyle gerekse onların fiillerinden doğmak yoluyla kullar tarafından var edilmez. Doğrudan kulların kudretiyle meydana gelmeyecekleri açıktır. Onların fiillerinden de doğmaz. *Aksi halde o* tat ve renk, kulun *vurma* vb. fiillerinden dolayı *bütün cisimlerde meydana gelirdi. Çünkü cisimler* birbiriyle mütecânis olan cevher-i fertlerden oluşmaları nedeniyle *mütemâsildir.*

[497] Cevherlerin mütemâsil olduğunu kabul ettikten sonra *onlara şöyle denir: Niçin* kulun fiilinden sadece bir kısım cisimlerde doğan tat ve renk, *o renk ve tadın cisimde hudûsa gelmesinin şartı olan arazların cisimlerdeki farklılığına dayanmasın?!* Bu durumda renk ve tattan herhangi biri, söz konusu fiil diğer cisme taalluk etse bile şartı meydana gelmediği için cisimde var olmaz.

[498] *Sekizincisi: Dövme veya kesmeyle başkası üzerine itimattan meydana gelen acı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Denilmiştir ki söz konusu acı, itimattan kaynaklanır.* Bu, Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşüdür. *Ebû Hâşim iki görüşünden güvenilir olanında acının kırılganlıktan kaynaklandığını söylemiştir.* Sanki Ebû Hâşim bunu filozofların "acının sebebi, bitişikliğin parçalanmasıdır" sözünden almıştır. *Zayıflık ise itimâttan kaynaklanır. Çünkü acı azlık ve çokluk bakımından kırılganlık miktarıncadır, itimat miktarınca değildir. Bu sebeple tek bir itimat ince ve yumuşak organa, güçlü ve katı bir organa verdiğinden kat be kat fazla acı verir. Bunun nedeni* o itimadın *söz konusu iki organda gerektirdiği kırılganlığın farklılığından başka bir şey değildir.* Buna göre yumuşak organda itimattan kaynaklanan parçalanma, katı organda meydana gelenden daha çok ve daha güçlüdür. Dolayısıyla

[٤٩٥] السادس؛ اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قومٌ وأثبته آخرون، والنافي له مراغم لأصله في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات، والمثبت له مراغم للإجماع فإن الأمة أجمعوا على أن المستقل بالإماتة والإحياء هو الله سبحانه وللكتاب فإن نصوصه دالة عليه؛ قال تعالى: هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت.

[٤٩٦] السابع؛ قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب وغيره من أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا، وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فأثبته قوم وقالوا: مثل هذا الطعم واللون متولدٌ من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه، ومنعه آخرون وقالوا: لا يقع شيءٌ من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولداً من أفعالهم وإلا لحصل ذلك الطعم أو اللون بالضرب أو نحوه من أفعال العبد في كل جسم لأن الأجسام متماثلة لتركّبها من الجواهر الأفراد المتجانسة.

[٤٩٧] فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر: لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسمٍ آخر لم يوجد فيه شرطه وإن تعلق به ذلك الفعل.

[٤٩٨] الثامن؛ قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضربٍ أو قطع فقيل: إنه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهى وكأنه أخذه من قول الحكماء: سبب الألم تفرق الاتصال والوهى يتولد من الاعتماد وذلك لأن الألم يقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي المكتنز، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهى فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون

acı itimattan değil, kırılganlıktandır. Zira tevlidin özelliği, sebeplerin farklılığına bağlı olarak müvelletlerin de farklı oluşudur.

[499] *Cevap:* Azlık, çokluk, güçlülük ve zayıflık bakımından *değişik olan kırılganlığın farklılığı tek bir itimattan kaynaklanır. Tıpkı değişik acının tek bir kırılganlıktan kaynaklanması gibi.* Doğrusu *Ebkâru'l-Efkâr*'da olduğu gibi "tek itimattan kaynaklanması" şeklindedir. Yani her ikisinde de tek şeyden doğan bir durumda farklılık vardır ama bu tek şeyde farklılık yoktur. *Dolayısıyla* itimattan doğduğu kabul edilmesi halinde *acının farklılığı,* sizin de itiraf ettiğiniz üzere *kırılganlığın dayandığı gibi kâbilin farklılığına dayanmaz.* Hâsılı, siz muhtelif kırılganlığın tek bir itimada dayanmasını mümkün gördünüz ve bunu da iki organın kırılganlığı kabulündeki farklılığına bağladınız. Buna göre zayıf olan ince, kırılganlığa daha layıktır. Pekala, niçin muhtelif acının kâbilin farklılığı vasıtasıyla tek bir itimada dayanmasını mümkün görmediniz? Bu durumda acı ve itimat arasında kırılganlığın aracı olmasına ihtiyaç yoktur. Nitekim bu kapalı değildir. *Yine acının kırılganlıkta bulunmayan farklılığı barındırması da onun kırılganlıktan doğduğunu çürütür. Buna örnek, iğne ucuyla meydana gelen acı ile akrep sokmasıyla meydana gelen acıdır.* Kuşkusuz bu iki acı son derece farklıdırlar ama bu farklılık, her iki yerde de var olan kırılganlıkta bulunmaz. *Hatta bazen akrep sokmasıyla meydana gelen* kırılganlık, *iğne ucuyla meydana gelenden çok daha az olur.* Oysa acının durumu bunun tam tersidir. Şu halde acı, kırılganlıktan doğmaz.

[500] *Dokuzuncu uzantı:* Bu kitapta zikredilen uzantıların sonuncusudur. *Acaba acı herhangi bir kırılganlık olmaksızın yüce Allah'tan kaynaklanabilir mi kaynaklanamaz mı? Bu, ikinci uzantıda anlatılan meseleye dayalıdır.* Buna göre yüce Allah'ın fiilinin mütevellit olmasını mümkün görmeyen kimse yüce Allah'tan kaynaklanan acının kırılganlık ve onun doğurması sebebiyle olmadığına hükmetmiştir. Yüce Allah'ın fiillerinde tevlidi mümkün gören kimse ise O'ndan çıkan acının kırılganlıktan kaynaklanmasını mümkün görmüştür. Bu uzantının ikinci uzantıya dayanmasından bilinir ki burada anlatımı açık hale getirmek için şöyle denilmelidir: Yüce Allah'ın acıyı kırılganlıkla meydana getirmesi mümkün müdür değil midir? Bu takdirde ikinci uzantının tikellerinden biri olur ve başlı başına bir uzantı yapmaya gerek kalmaz. Bu nedenle Âmidî bu uzantıyı zikretmemiştir.

الألم متولداً من الاعتماد بل من الوهى لأن خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

[٤٩٩] **والجواب أن اختلاف الوهى المتفاوت** في القلة والكثرة والقوة والضعف **من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهى الواحد** والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلاً منهما اختلاف في أمرٍ متولد من شيءٍ واحد بلا اختلاف فيه **فلا يستند هو** أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد **إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهى** على ما اعترفتم به، والحاصل أنكم جوّزتم استناد الوهى المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهى فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوّزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهى بين الألم والاعتماد كما لا يخفى، **وأيضاً فيبطله** أي يبطل تولد الألم من الوهى **تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في الوهى كما يحصل برأس الإبرة وما يحصل بذنابة العقرب** فإن هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهى الحاصل في الموضعين **بل ربما كان ما يحصل** من الوهى **بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير** مع أن حال الألم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه.

[٥٠٠] **التاسع** وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب **هل يمكن إحداث الألم بلا وهى من الله تعالى أم لا؛ هذا مبنيٌّ على ما تقدم في الفرع الثاني** فمن لم يجوّز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده إياه، ومن جوّز التوليد في أفعاله جوّز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهى ويعلم من كونه مبنياً على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال: هل يمكن من الله تعالى إحداث الألم بالوهى أو لا، وحينئذٍ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى إفراده ولذلك لم يذكره الآمدي.

Üçüncü Maksat: Kur'ân'ın Açıkça Dile Getirdiği ve Hakkında İcma Oluşan Ama Mu'tezile'nin Tevil Ettiği Bir Kısım Şeylerin İncelenmesi

[501] *Birincisi, tab'/mühürleme, hatm/mühürleme, ekinne/perdeler*, ekfâl/kilitler vb. kelimelerdir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah küfürleri sebebiyle onların kalplerini damgalamıştır"[78]; "Allah onların kalplerini mühürlemiştir"[79]; "Onların kalpleri üzerine perdeler çektik"[80]; "Yoksa kalplerinde kilitler mi var"[81]. Bu kelimelerle ilişkili olarak Ehl-i Hak şu görüşe varmıştır: Bu kelimeler kalplerde dalaleti yaratmayı dile getirmektedir. Çünkü dilde bu şeyler hakikat bakımından engellerdir. Böyle adlandırılmalarının sebebi, onların engel oluşudur. Kalplerde dalaleti yaratmak da hidayetin engelidir. Dolayısıyla onun bu isimlerle adlandırılması doğrudur. Çünkü asıl olan, bir mani engellemediği takdirde süreklilikir. Yine asıl olan, engelin yokluğudur. Kim ki engelin var olduğunu iddia ederse açıklaması gerekir.

[502] Mu'tezile ise *bunları birkaç şekilde tevil etmiştir. Birinci* tevil ilk Mutezîlîlere aittir. Buna göre *"Allah onların kalplerini mühürlemiştir" ve diğer âyetlerin anlamı, Allah onların kalplerinin mühürlenmiş*, damgalanmış, üzerine perdeler çekilmiş ve kilitler vurulmuş *olarak adlandırmış* ve böyle nitelemiştir *demektir. Nitekim Cenâb-ı Hak "Rahman'ın kulu olan melekleri dişi yaptılar"*[82] *demektedir.* Bunun anlamı, onların melekleri dişi olarak adlandırdığı ve dişilikle nitelediğidir. Zira onların gerçek anlamıyla dişi yapma kudretleri yoktur.

[503] *İkincisi* Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve bu ikisinin takipçilerine aittir. Buna göre âyetlerin anlamı şudur: Allah kafirlerin kalplerini *meleklerin tanıyacağı damga* ve alametlerle *damgalamıştır ki melekler bu damgalar sayesinde kafiri müminden ayırır.* Çünkü dilde hatm ve tab', damgalama demektir. Allah'ın fâcirlerin kalplerinde iyilerin kalplerinden ayrışacakları bir alamet yaratması, bu alametin de melekler tarafından anlaşılması ve böylece bu alameti taşıyan kimseyi zemmetmeleri imkânsız değildir. Bunda dinî bir maslahat vardır. Çünkü kul, inkar ettiğinde kötüleneceği ve melekler tarafından lanetleneceği bir damgayla damgalanacağını bildiğinde bu, onun inkardan uzaklaşmasına sebep olur.

[504] *Üçüncüsü* Ka'bî'ye aittir. Buna göre *Allah onlardan itaate yaklaştıran* ve isyandan uzaklaştıran *lütfu men etmiştir. Bunun sebebi ise Allah'ın bu lütfun onlara fayda vermeyeceğini* ve tesir etmeyeceğini *bilmesidir. Onlara bu lütfa ulaştırılmayınca adete kalpleri mühürlenmiştir.*

المقصد الثالث في البحث عن أمورٍ صرّح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع وهم يؤوّلونها

[٥٠١] **الأول الطبع** قال الله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفْرِهِمْ﴾، **والختم** ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، **والأكنة** ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ **ونحوها** كالأقفال في قوله تعالى: ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة؛ وإنما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانعٌ من الهدى فصح تسمته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد إلا أن يمنع مانع، والأصل عدمه فمن ادّعاه يحتاج إلى البيان.

[٥٠٢] والمعتزلة **أوّلوها بوجوه؛ الأول** وهو لأوائل المعتزلة **﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾** إلى آخر الآيات **أي سمّاها مختوماً عليها** ومطبوعاً عليها ومجعولاً عليها أكنة وأقفال ووصفها بذلك **كما قال: ﴿وَجَعَلُوا المَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً﴾** أي سمّوهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي.

[٥٠٣] **الثاني** وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما **وسمها** أي وسم الله قلوب الكفار **بسماتٍ** وعلامات **تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن** وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز عن قلوب الأبرار، وتتبين تلك السمة للملائكة فيذمّون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمةٍ يتحقق بها ذمّه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه.

[٥٠٤] **الثالث** وهو للكعبي **منع الله منهم اللطف المقرّب إلى الطاعة** المبعد عن المعصية **لعلمه أنه لا ينفعهم** ولا يؤثر فيهم **فلما لم يوفقوا لذلك** اللطف **فكأنهم ختم**

Çünkü lütfun kesilmesi imanın girmesine engeldir. Nitekim mühürlemek, damgalamak, perdeler ve kilitler, girmeye engeldir.

[505] *Dördüncüsü* Mu'tezile'den Abdülvâhid'in takipçilerinden birine aittir. Buna göre *Allah onlardan amelin kabulünü gerektiren ihlası men etmiştir.* Bundan dolayı *onlar kalbi mühürlenerek imanın kalbine girmesi engellenen kimse gibi olmuşlardır. Çünkü ihlassız yapmak, yapmamak gibidir.*

[506] Onların zikrettiği *bu teviller,* "imanın engellenmesi ve dalaletin yaratılması çirkindir ve dolayısıyla eksikliklerden münezzeh olan Allah'a nispet edilmesi doğru değildir" şeklindeki *bozuk esaslarına dayanmaktadır.* Bu ilkenin yanlışlığı ilerde açıklanacaktır. *Ayrıca yüce Allah'ın bu şeyleri, onların iman etmelerinin imkânsızlığına sebep olmaları bağlamında zikretmesi bu tevilleri çürütmektedir.* Zira yüce Allah şöyle demiştir: "Onları uyarman da uyarmaman da onlar için birdir; iman etmezler. Allah onların kalplerini mühürlemiştir"[83]. Yani onlar, mühürleme sebebiyle iman etmezler. Zira âyette "mühürledi" sözü, sebebi açıklamak amacıyla söze başlangıç oluşturmaktadır. *Sizin söylediğiniz şeylerden hiçbiri buna* yani imanın imkânsızlığının sebebi olmaya *elverişli değildir.* Zira sadece mühürlemekle ve kalpleri perdelemek ve kilitlemekle nitelemek imanı engellemez. Ayrıştırıcı bir alametle damgalamak, lütuf ve ihlastan mahrum etmek de aynı şekilde imanın imkânsızlığını gerektirmez. Dolayısıyla âyetlerin bunlarla tevil edilmesi doğru değildir.

[507] Mu'tezile'nin tevil ettiği şeylerin *ikincisi, tevfîk ve hidayettir.* Kuşkusuz Şeyh Eş'arî ile takipçilerinden pek çok imam, tevfîki itaat etme kudretinin yaratılması olarak yorumlamıştır. Bu, dilsel anlamla uyumludur. Çünkü muvafakat, ancak itaatle olur. İtaate yönelik hâdis kudretin yaratılmasıyla da muvafakat hazırlığı oluşur. İmâmu'l-Harameyn Cüveynî şöyle demiştir: "Tevfîk, kudretin yaratılması değil, itaatin yaratılmasıdır. Çünkü kudretin herhangi bir tesiri yoktur." Onlar hidayeti de hakiki anlamına yormuşlardır. Hakiki anlamla kastım, ihtidânın yaratılmasıdır ki ihtidâ da imandır.

[508] *Mu'tezile ise tevfîk ve hidayeti imana ve itaate davet*, rüşd yollarının açıklanması, rüşdün maksatlarının kolaylaştırılması ve sapkınlık yollarından men edilmesi *olarak tevil etmiştir.* Nitekim şu âyette bu anlamda kullanılmıştır. "Semud'a gelince onlara da hidayet vermiştik"[84]. Çünkü hiç şüphesiz âyetin onlarda hidayetin yaratılması şeklinde yorulması imkânsızdır.

على قلوبهم لأن قطع اللطف مانعٌ من دخول الإيمان، كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول.

[٥٠٥] الرابع وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل.

[٥٠٦] وهو أي ما ذكروه من التآويل مع الابتداء على أصلهم الفاسد وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه، وسيأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك حيث قال: ﴿سَوَاءٌ عَلَيهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله: ﴿خَتَمَ﴾ استئناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان، وكذا الوسم بعلامةٍ مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها.

[٥٠٧] الثاني من تلك الأمور التي يؤوّلونها التوفيق والهداية. فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة، وهو مناسبٌ للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة. وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة إذ لا تأثير لها، وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان.

[٥٠٨] والمعتزلة أوّلوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة وإيضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُمْ﴾ إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم.

[509] *Bu* tevili *çürüten birkaç şey vardır. Birincisi, insanların tevfîk ve hidayette farklı olduğu üzerine ümmetin icma etmesidir.* Buna göre insanların kimisi tevfîk ve hidayete ulaştırılmış iken kimisi böyle değildir. *Oysa davet* bütün ümmet için *geneldir ve davette herhangi bir farklılık yoktur.* Şu halde tevfîk ve hidayetin davet olarak tevil edilmesi doğru değildir.

[510] *İkincisi, "Allahım bizi sırat-ı müstakîme ulaştır"*, "Allahım bizi sevdiğin ve razı olduğu şeye muvaffak kıl" *diye dua edilmesidir.* Oysa meydana gelmemiş bir şey talep edilir. Sözü edilen *davet ise meydana gelmiştir.* Dolayısıyla onun talep edilmesi düşünülemez. *İnsanların farklılığı* davetin kendisinde değil, *davetten faydalanmanın* varlığı *ve yokluğundadır.*

[511] *Üçüncüsü kulun hidayete erdirilmiş ve muvaffak kılınmış olması övülen sıfatlardandır* ve örfte kişi bunlarla övülür. *Oysa kişinin davet edilmiş olması böyle değildir.* Zira insan kesinlikle bununla övülmez. Dolayısıyla tevfîk ve hidayetin davete yorulması doğru değildir.

[512] Mu'tezile'nin tevil ettiği şeylerin *üçüncüsü eceldir. Ecel* canlıda *Allah'ın onun öleceğini bildiği zamandan ibarettir. Buna göre katledilen kimse Ehl-i Hakka göre* Allah'ın kendisi için takdir ettiği ve öleceğini bildiği *eceliyle ölmüştür ve onun ölümü yüce Allah'ın fiiliyledir.* Takdir edilen bu şey öne almak ve ertelemek şeklinde değiştirilemez. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Hiçbir topluluk ecelini ne öne alabilir ne de erteleyebilir*"[85], "*Ecelleri geldiğinde ne bir saat öncelenir ne de bir saat ertelenirler*"[86].

[513] *Mu'tezile ise şöyle demiştir: Aksine katledilen kimsenin ölümü kâtilin fiilinden doğar.* Dolayısıyla yüce Allah'ın fiilinden değil kâtilin fiillerindendir. Demişlerdir ki *eğer kâtil onu öldürmeseydi* Allah'ın onun için takdir ettiği *eceli olan zaman kadar yaşardı.* Şu halde onlara göre kâtil yüce Allah'ın kişiye takdir ettiği eceli öne almak sûretiyle değiştirmiştir. *Mu'tezile* diğer müvellетlerin doğuşunda ve sebepleri olmadığı takdirde onların da olmayacağı hususunda zorunluluk iddia ettikleri gibi *bu hususta* yani ölümün kâtilin fiilinden doğduğu ve katil vuku bulmasaydı canlının hayatını sürdüreceği hususunda da *zorunluluk iddiasında bulunmuştur. Kâtilin kötülenmesini* ve cinayet işlediğine hükmedilmesini *buna şahit yapmışladır. Eğer* maktul Allah'ın ona takdir ettiği *eceliyle ölmüş olsaydı kâtil onu öldürmeseydi de ölmüş olurdu. Kâtil* bu takdirde *yaptığı fiil sebebiyle ne doğrudan ne de tevlîd yoluyla bir durumu çekmiş olmazdı. Dolayısıyla da* aklen ve şer'an *kötülenmeyi hak etmezdi.* Fakat kâtil, haksız yere öldürmesi halinde hem akıl hem de şeriat tarafından kesinlikle kötülenmiştir.

[٥٠٩] والذي يبطله أي هذا التأويل أمور؛ الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفقٌ مهدي وبعضهم ليس كذلك، والدعوة عامةٌ لجميع الأمة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بها.

[٥١٠] الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى، والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها، واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه.

[٥١١] الثالث كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوّاً إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملهما على الدعوة.

[٥١٢] الثالث من تلك الأمور الأجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه؛ فالمقتول عند أهل الحق ميتٌ بأجله الذي قدّره الله له وعلم أنه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدّر بتقديم ولا تأخير؛ قال تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾، ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

[٥١٣] والمعتزلة قالوا: بل يولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى، و قالوا: إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمدٍ هو أجله الذي قدّره الله له فالقاتل عندهم غيّر بالتقديم الأجل الذي قدّره الله تعالى له، وادّعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادّعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها، واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانياً ولو كان المقتول ميتاً بأجله الذي قدّره الله له لمات وإن لم يقتله فهو أي القاتل لم يجلب حينئذٍ بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليد فكان لا يستحق الذم عقلاً ولا شرعاً لكنه مذمومٌ فيهما قطعاً إذا كان القتل بغير حق.

[514] Yine Mu'tezile *şunu da şahit tutmuştur: Bazen tek bir savaşta binlercesi katledilmektedir. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki kısa bir zamanda herhangi bir katil vuku bulmaksızın büyük bir topluluğun ölümü adetin imkânsızlığına hükmettiği şeylerdendir. Bundan dolayı* yani adetin başkasında değil de pek çok insanda imkânsızlığına hükmetmesi nedeniyle *onlardan bir grup şu görüşe vardı:* Tek bir katilde ve ona yaklaşık bir durumda olduğu gibi *adete aykırı olmayan şey, ecelle vuku bulmuştur ve kâtile nispet edilir. Oysa fark akılda açık değildir.* Çünkü her iki durumda da ölüm onlara göre kâtilin fiilinden doğmaktadır. Niçin biri değil de diğeri eceliyle ölmüştür! *Eğer çirkin ilzamdan kaçma isteği olmasaydı* -çirkin ilzam, bunun mucizeleri zedelemesidir- *bunu kabul etmezlerdi.*

[515] Bunun açıklaması şöyledir: Adet pek çok insanın bir anda ölmesinin imkânsızlığına hükmettiğinden onların bir anda katledilerek ölümünün yüce Allah'a nispet edilmesi imkânsız olmuştur. Aksi halde Allah'ın bu fiili, mucize göstermeyi amaçlamayan bir harikulade olurdu. Bu ise mucizeleri delmek olur. Fakat az bir topluluğun tek bir anda ölümünün yüce Allah'a nispetinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Dolayısıyla adetin az kişide değil de çok kişide imkânsızlığa hükmetmesi onları iki durum arasında farklılık bulmaya sevketti. Maksatları, hepsini de Allah'a nispet ettiklerinde mucizelerin iptaliyle yüz yüze kalmamalarıydı.

[516] Cevap: Zorunluluk iddiasına kulak asılmaz. Kötüleme ise onun fâil olmasını gerektirmez. Adetin hükmü de men edilir, zira böyle durumlar vebada da vuku bulmaktadır.

[517] *Dördüncüsü, rızıktır. Bize göre rızık, Allah'ın kula sevkedip de kulun yediği her şeydir. Bu, ister helal ister haram olsun kula Allah'tan gelen rızıktır. Çünkü Allah'tan gelen hiçbir şey kötü görülemez.* Yazarın söylediği rızkı sınırlamak değil, rızkın sadece helal olanla sınırlı olduğu iddiasını nefyetmektir. Zira Eş'arîlerin mezhebi şudur: Rızık, canlının faydalandığı her şeydir. İster beslenmeyle isterse başka bir yolla olsun, ister mubah ister haram olsun fark etmez. Eş'arîlerin bir kısmı demiştir ki rızık canlıların gıdalar ve içecekler gibi beslendiği her şeydir, başkası değil. Âmidî ise güvenilir olanın birincisi olduğunu söylemiştir. Eğer "bir kısım Eş'arîlerin savunduğu ikinci anlamıyla rızıktan infak edileceği nasıl düşünülebilir, oysa yüce Alllah 'onlara verdiğimiz rızıktan infak ederler'[87] buyurmuştur" denirse şöyle cevap verilir: Onlara göre infak edilen şeye rızık denilmesi mecazdır, çünkü o, rızık sadedindedir.

[٥١٤] و استشهدوا أيضاً بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجمّ الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره. ذهب جماعةٌ منهم إلى أن ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقعٌ بالأجل منسوبٌ إلى القاتل، والفرق غير بيّن في العقل لأن الموت في كلتا الصورتين متولدٌ من فعل القاتل عندهم فلماذا كان أحدهما بأجله دون الآخر ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به.

[٥١٥] وبيان ذلك أنه لما حكمت بالعادة بامتناع موت خلقٍ كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى وإلا كان فعلاً منه خارقاً للعادة لا لإظهار المعجزة وذلك قدحٌ فيها، وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظةٍ واحدة إليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه.

[٥١٦] والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلاً، وحكم العادة ممنوع لأن مثله يقع في الوباء.

[٥١٧] الرابع؛ الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزقٌ له من الله حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من الله شيء؛ ليس ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفيٌ لما ادّعى من تخصيصه بالحلال وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حيٌّ سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحاً كان أو حراماً، وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربّى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير. قال الآمدي: والتعويل على الأول. فإن قيل: كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم وقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾. أجيب: بأن إطلاق الرزق على المنفق مجازٌ عندهم لأنه بصدده.

[518] *Mu'tezile ise rızkı bazen helal olanla açıkladı. Bu sebeple onlara "yeryüzündeki her hayvanın rızkı Allah'a aittir"*[88] *âyetiyle eleştiri yöneltildi.* Buna göre hayvanların da rızkı vardır. Oysa hayvanlar hakkında helallik ve haramlık düşünülemez. Mu'tezile *bazen de faydalanılması men edilmeyen şey olarak açıkladı. Dolayısıyla da şu sorunla yüz yüze kaldılar: Ömrü boyunca haram yiyen kimseye Allah rızık vermemiştir. Halbuki bu,* Mu'tezile'nin ortaya çıkışından önce ümmetin yaptığı *icmaya aykırıdır.* Onlara yönelen ve onları bağlayan *bütün bu eleştiriler, onların Allah hakkında verdiği caizdir ve caiz değildir hükmündeki esaslarının bozukluğunu onlara haykırmaktadır.* Bu esas ise hüsün ve kubuhun aklîliği kuralıdır. Kuşkusuz bu esas, kendisinden çıkan pek çok yanlışın kaynağıdır. Zorunlu uzantıların yanlışlığı ise bu uzantıların esasının yanlışlığının sadık şahididir.

[519] *Beşincisi fiyatlar* diğer deyişle ucuzluk ve pahalılık *hakkındadır. Bize göre hadiste de belirtildiği gibi fiyatı belirleyen Allah'tır.* Nitekim Medine'de pahalılık olduğunda insanlar Allah Resûlü'ne (s.a.) geldiler ve "bizim için fiyatları belirle" dediler. Bunun üzerine Allah Resûlü "fiyatları belirleyen Allah'tır" dedi. *Mu'tezile ise bu hususta görüş ayrılığına düşmüştür. Bir kısmına göre fiyat kulun doğrudan fiilidir çünkü fiyatlar hususi bir para karşılığında satış ve alış üzerine uzlaşmalarından ibarettir. Diğerlerine göre ise fiyat yüce Allah'ın fiilinden doğmuştur ve yüce Allah'ın fiili olan sebeplerle cinslerin azaltılması ve rağbetlerin çoğaltılmasındır.*

Dördüncü Maksat: Yüce Allah Bütün Olanları İrade Eder ve Olmayanları İrade Etmez

[520] Buna göre olan her şey Allah tarafından irade edilmiş iken olmayan şeyler O'nun tarafından irade edilmemiştir. *Bu, Ehl-i Hakk'ın görüşüdür.* Ehl-i Hak bir bütün olarak her şeyin Allah'a dayandırılmasında görüş birliğine varmış ve bütün olanların yüce Allah'ın murâdı olduğunu söylemiştir. *Fakat* onlar ayrıntıda ihtilaf etmişlerdir. *Onların bir kısmına göre olanların ayrıntılı olarak Allah'a dayandırılması uygun değildir.* Bu bağlamda küfrün ve fasıklığın yüce Allah'ın murâdı olduğu söylenemez. *Çünkü bu, küfrü vehmettirmektedir.* Yani küfür ve fıskın emredildiği vehmini uyandırır zira bazı âlimler emrin iradenin ta kendisi olduğunu düşünmektedir. *Karışıklık durumunda ise* bu lafızları Allah hakkında kullanmakta *duraksamak ve Allah'ın bildirimine bakmak gerekir. Fakat* olanların ayrıntılı olarak Allah'a dayandırılması hususunda ise *herhangi bir bildirim yoktur.* Bizim ayrıntılı olarak değil de genel olarak dayandırmanın doğruluğuna ilişkin *bu* söylediğimiz, *tıpkı şunun gibidir: "Allah her şeyin yaratıcısıdır" demek* icma ve nasla *doğrudur ama*

[٥١٨] وأما هم أي المعتزلة ففسروه بالحلال تارةً فأورد عليهم ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حلٌّ ولا حرمة، و فسروه أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة؛ كل ذلك يرد عليهم ويلزمهم ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الأصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فإنها منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدقٍ على بطلان أصلها.

[٥١٩] الخامس في الأسعار وهو بالرخص والغلاء المسعّر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاءٌ في المدينة فاجتمع أهلها إليه ﷺ وقالوا: سعّر لنا يا رسول الله. فقال: «المسعّر هو الله» وأما عندهم فمختلفٌ فيه فقال بعضهم: هو أي السعر فعلٌ مباشرٌ من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمنٍ مخصوص، وقال آخرون: هو متولدٌ من فعل الله تعالى وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى.

المقصد الرابع أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

[٥٢٠] فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له. هذا مذهب أهل الحق واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة فيقال: جميع الكائنات مرادةٌ لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوّز إسناد الكائنات إليه مفصلاً فلا يقال: الكفر أو الفسق مرادٌ لله تعالى لإيهامه الكفر وهو أن الكفر أو الفسق مأمورٌ به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع ولا توقيف ثمة أي في الإسناد تفصيلاً، وذلك الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً كما يصح بالإجماع والنص أن يقال: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، ولا يصح أن

“O, pisliklerin, maymunların ve domuzların yaratıcısıdır” demek doğru değildir. Oysa bütün bunlar görüş birliğiyle Allah tarafından yaratılmıştır. Yine “göklerdeki ve yerdeki her şey O’nundur yani bunların sahibi O’dur” *demek doğrudur ama “kadınlar ve çocuklar O’nundur” demek doğru değildir. Çünkü bu söz, O’na sahiplikten başka bir izafeti de vehmettirmektedir.*

[521] *Mu‘tezile ise şöyle demiştir: Allah* hâdis iradesini kabul edenlere göre iradesi dışında kendi fiillerinin tamamını irade eder. Kulların fiillerine gelince bunlardan *emredilenleri irade ederken isyanları ve küfrü istemez.* Bunun ayrıntısı şudur: Kulun fiili şayet vâcip ise Allah onun gerçekleşmesini ister ve terkini istemez. Eğer haramsa durum tersidir. Mendup ise gerçekleşmesini ister ama terk edilmesini istemezlik etmez. Mekruh ise durum tersidir. Mubaha ve sorumlu olmayanların fiillerine gelince bunlara ne irade ne de kerahet taalluk eder.

[522] *Bizim gerekçelerimiz şunlardır: Allah’ın bütün olanları irade ettiğinin gerekçesi O’nun her şeyin yaratıcısı olmasıdır. Zira daha önce geçtiği* üzere hâdislerin tamamı doğrudan yüce Allah’ın kudretine dayanır. *Şeyi herhangi bir hoşnutsuzluk olmadan yaratan ise* zorunlu olarak *onu irade edendir. Yine* sabit oldu ki mümkünlerin tamamı yüce Allah’ın makdûrudur. Dolayısıyla mümkünlerin bir kısmının kendi hususi vakitlerinde gerçekleşmesi bir tahsis ediciyi gerektirir ki bu tahsis edici, iradedir.

[523] Bu, yazarın şu sözünün anlamıdır: *İki makdûrdan birini tercih eden sıfat ise* daha önce geçtiği üzere *iradedir.* Makdûrların bir kısmının var edilmesi ve mevcutların kendi vakitlerine tahsisinde tercih edici *bir sıfatın olması gerekir. Allah’ın, olmayanları irade etmediğinin gerekçesi ise şudur: Yüce Allah* söz gelişi *kafirin iman etmeyeceğini bilir. Dolayısıyla kafirin iman etmesi mümkün değildir* zira bilginin cehalete dönüşmesi imkânsızdır. *Yüce Allah onun imkânsızlığını bilir. Bir şeyin imkânsızlığını bilen ise* zorunlu olarak *onu irade etmez.* Yine Allah onu irade etseydi o şey ya gerçekleşirdi ki bu durumda bilginin cehalete dönüşmesi gerekirdi ya da gerçekleşmezdi ki bu durumda O’nun istediğini gerçekleştirmekte aciz ve yetersiz olması gerekirdi. *Ayrıca* şeyin imkânsızlığını bilenin, *o şeyin iki tarafından birini tercih eden bir sıfatının olması düşünülemez.* Çünkü iki taraftan biri imkânsız diğeri zorunludur. Dolayısıyla sıfatın tercihinin herhangi bir anlamı yoktur.

يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقاً، وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض أي هو مالكها ولا يقال: له الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك إليه، ومنهم من جوّز أن يقال: الله مريدٌ للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها.

[٥٢١] وقالت المعتزلة: هو مريدٌ لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها، وأما أفعال العباد فهو مريدٌ للمأمور به منها كارهٌ للمعاصي والكفر. وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا تتعلق بها إرادة ولا كراهة.

[٥٢٢] لنا أما أنه مريدٌ للكائنات بأسرها فلأنه خالق الأشياء كلها لما مرّ من استناد جميع الحوادث إلى قدرت تعالى ابتداءً وخالق الشيء بلا إكراه مريدٌ له بالضرورة، وأيضاً قد ثبت أن جميع الكائنات مقدورةٌ لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة.

[٥٢٣] وهذا معنى قوله: فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مرّ ولا بد منها أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها، وأما أنه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً والله تعالى عالمٌ باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة، وأيضاً لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولأنه لا يتصور منه أي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لأحد طرفيه لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة.

[524] Ancak bu sorunludur. Çünkü kafirinin iman etmemesi zorunlu olmakla birlikte Allah'ın murâdıdır. Yine bu, Allah'ın varlığını bildiği şeyle nakz edilir. Buna örnek, müminin imanıdır. Çünkü onun iki tarafından biri zorunlu, diğeri imkânsızdır. Dolayısıyla sıfatın tercihinin bir anlamı yoktur. *Önceki ve sonrakilerin bütün asırlar ve şehirlerde "Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz" sözünün mutlaklığında icma etmesi* bizim *bu* mezhebimizi *destekler.* Zira bu, Hz. Peygamber'den (s.a.) nakledilmiş ve ümmet de kabul onu kabul etmiştir. Dolayısıyla onun destekleyici olması mümkündür. Hatta onunla delil de getirilebilmektedir. Yazar bu sözü yüce Allah'ın filleriyle yahut Mu'tezile'nin tevil ettiği gibi kulun ihtiyârî fiilleri kapsamına girmeyen fiillerle sınırlandırma vehmini gidermek için mutlaklığı açıkça belirtmiştir. Önceki ve sonrakilerin Allah'ı tazim ve O'nun şanını yüceltme bağlamında bu sözü söylemeleri söz konusu vehmi gidermektedir. Bu sözün Allah'ın dilediği olur şeklindeki *birinci* kısmı, olmayanları dilemez şeklindeki *ikincinin delilidir.* Çünkü o, ters döndürme yoluyla şu sözümüze çevrilir: Olmayan hiçbir şeyi Allah istememiştir. *İkinci* yani "Allah dilemezse olmaz" kısmı *birincinin delilidir.* Çünkü o da ters döndürme yoluyla şu sözümüze çevrilir: Olan her şeyi Allah dilemiştir.

[525] Mu'tezile ise yüce Allah'ın küfür ve isyanları irade etmediğini *bir kısım* aklî *gerekçelerle delillendirdi. Birinci gerekçe: Eğer Allah kafirin küfrünü irade edip de kafire imanı emretmiş olsaydı* akıl sahipleri nezdinde *irade ettiğinin tersini emreden sefih sayılacağından* Allah'ın hükümlerinde sefihlik bulunması gerekirdi. *Allah bundan yüce ve münezzehtir.*

[526] *Biz deriz ki irade ettiğinin tersini emreden kimsenin sefih sayılacağını kabul etmiyoruz. Bunun böyle olması için emrin gayesinin sadece emredileni gerçekleştirmek olması gerekir. Şu üç durum bunu açıklar. Birincisi: Kölesinin kendisine itaat edip etmeyeceğini sınamak isteyen biri ona yapmasını istemediği bir fiili emredebilir.* İlkinin yani kişinin verdiği emrin gerçek olmasının nedeni şudur: Köle onu yaptığında köleye efendisinin emrini yerine getirdi denir. İkincinin yani kölenin o fiili yapmasını irade etmemesinin nedeni ise şudur: *Köle ister itaat etsin ister isyan etsin onun maksadı* olan sınama *yerine gelmektedir.* Dolayısıyla emredenin irade etmediğini emretmesinde herhangi bir sefihlik yoktur.

[٥٢٤] وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر مرادٌ لله مع كونه واجباً وأيضاً هو منقوضٌ بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة، **ويعضد هذا** الذي هو مذهبنا **إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن** فإن هذا مرويٌّ عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتج به أيضاً؛ وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوّله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله وإعلاء شأنه. **والأول** وهو ما شاء الله كان **دليل الثاني** وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ الله، **والثاني** أعني ما لم يشأ لم يكن **دليل الأول** لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء.

[٥٢٥] **احتجوا** أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي **بوجوه** عقلية؛ **الأول لو كان تعالى مريد الكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف ما يريده يعدّ** عند العقلاء **سفيهاً** فيلزم السفه في أحكام الله **تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً**.

[٥٢٦] **قلنا: لا نسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعدّ سفيهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به توضحه وجوهٌ ثلاثة؛ الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل** أما الأول وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيده، **و** أما الثاني وهو أنه لا يريد الفعل منه فلأنه **يحصل مقصوده** وهو الامتحان **أطاع أو عصى** فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر.

[527] *İkincisi: Kral, kölesini döven kimseyi payladığında o kişi kölenin isyan ettiğini gerekçe gösterir. Kral da eğer kölenin isyan ettiğini gösteremezse onu öldürmekle tehdit eder. Bunun üzerine köleyi döven kimse ona* mazeretine zemin hazırlamak için *isyan etmesini irade ettiği bir fiili yapmasını emreder. Zira hiç kimse kendi ölümüne yol açacak şeyi irade etmez* bilakis kendisini ölümden kurtaracak şeyi ister. Böylece kölesine, irade ettiği şeyin tam tersini yapmasını emreder ve ortada herhangi bir sefihlik yoktur. Eğer "burada var olan şey, emrin biçimidir, hakikati değildir; zira akıl sahibi kimse meydana gelmesi kendisinin helakına yol açacak şeyi emretmez" denirse şöyle cevap verilir: Onun meydana gelmeyeceğini bildiğinde emredebilir ve o şeyi emretmesinde de bir fayda vardır. Ama irade böyle değildir, çünkü irade kesinlikle o şeye taalluk etmez.

[528] *Üçüncüsü: Emre sığınan kimse bazen yapılmasını istemediği* hatta tersinin yapılmasını istediği *bir şeyi emredebilir* ve bu kimse, sefih sayılmaz.

[529] Mu'tezile'nin istidlâllerinden *ikinci gerekçe: Eğer küfür Allah'ın murâdı olsaydı O'nun yapmak yüce Allah'ın murâdına uygun olurdu. Dolayısıyla da küfür, ödüllendirilen bir itaat olurdu. Oysa* dinen *bu zorunlu olarak yanlıştır.*

[530] *Biz deriz ki itaat emre uygunluktur. Emir ise iradeden başka bir şey olup onu gerektirmez.* Çünkü yukarıda sözü edilen durumlarda emir, iradeden ayrılmıştır. Âmidî şöyle demiştir: "Şu durum iradeye uygun davranmanın itaat olmadığına delalet eder: Bir kimse bir başkasının bir şey yapmasını istese de onun isteği, iradesine uygun şekilde diğeri tarafından yerine getirilse ama yapan kimse onun iradesinin farkında olmasa bu kimse ona itaat etmiş sayılmaz. Nasıl olur! İrade gizlidir; emir ise açıktır. Bu nedenle örfte 'falanın emrine itaat edilir' denir ama 'falanın iradesine itaat edilir' denmez."

[531] *Ashabımızdan biri ifadede sıkıntıya girerek şöyle demiştir: Küfür kâfirle irade edilendir ama kâfirden irade edilen değildir.* Çünkü ikinci söz, küfre razı olmayı ifşa ederken birincisi böyle değildir. *Fakat bu lafzî açıklama* olup herhangi bir anlamı yoktur.

[532] *Üçüncü gerekçe: Eğer küfür yüce Allah'ın muradı olsaydı onun kazasıyla olurdu. Kazaya rıza ise* icmayla *vâciptir. Bu durumda küfre rıza vâcip olmaktadır. Oysa bu sonuç yanlıştır. Zira küfre rıza küfürdür.*

[٥٢٧] الثاني أنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل تمهيداً لعذره ويريد عصيانه فيه فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه. فإن قيل: الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه. أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلاً.

[٥٢٨] الثالث أن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيهاً.

[٥٢٩] الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والإتيان به موافقةً لمراد الله تعالى فيكون طاعةً مثاباً به وأنه باطلٌ ضرورةً من الدين.

[٥٣٠] قلنا: الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة وغير مستلزمٍ لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة. قال الآمدي: ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعدّ منه طاعة له؛ كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر، ولهذا يقال في العرف: فلانٌ مطاع الأمر، ولا يقال: مطاع الإرادة.

[٥٣١] وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مرادٌ بالكافر غير مراد من الكافر لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول وهو لفظي لا طائل تحته.

[٥٣٢] الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واجبٌ إجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر اتفاقاً.

[533] *Biz deriz ki vâcip olan, kazaya rızadır yoksa kazaya konu olan şeye değildir. Oysa küfür kazaya konu olan şeydir. Hâsılı,* küfre yönelik *yadsıma, fâil olmaya değil mahal olmaya bakarak yapılmaktadır.* Yani küfrün bir yüce Allah'a bir de kula nispeti vardır. Yüce Allah'a nispeti, Allah'ın küfrün fâili olması ve onu var etmesi bakımındandır. Kula nispeti ise kulun küfre mahal olması ve onunla nitelenmesi bakımındandır. Küfrün yadsınması, birinci nispet değil, ikinci nispet bakımındandır. *Oysa rıza tam tersidir.* Yani küfre rıza ikinci nispet değil, birinci nispet bakımındandır. *İkisi arasındaki fark açıktır.* Çünkü fâilinden çıkması bakımından bir şeye razı olmanın zorunluluğu, bir başka şeyin sıfatı olarak gerçekleşmesi bakımından o şeye razı olma zorunluluğunu gerektirmez. *Çünkü bu doğru olsaydı peygamberlerin ölümüne razı olmak da zorunlu olurdu.* Halbuki bu, icmayla yanlıştır.

[534] *Dördüncü gerekçe: Eğer Allah küfrü irade etseydi Allah'ın iradesinin gerçekleşmemesi* size göre *imkânsız olduğundan imanı emretmek, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmak olurdu.* Çünkü bu takdirde o kimsenin iman etmesi imkânsız olacaktır.

[535] *Biz şöyle deriz:* Bize göre *sorumlu tutmanın imkânsız olduğu şey,* ya iki çelişiği bir araya getirmek gibi şey kendinde imkânsız olduğu için ya da havada uçmak gibi şartların olağan akışında insanın gerçekleştirmesi imkânsız olduğu için *olağan şartlarda* kesbeden *kudrete taalluk etmeyen şeydir. Yoksa sorumlu tutulan kimsenin* bilfiil *kudreti altına girmeyen şey değildir. Buna göre iman her ne kadar kafirin* bilfiil *kudreti dahilinde değilse de kendinde kudret dahilindedir* ve kesbeden kudret, olağan şartlarda ona taalluk edebilir. *Çünkü bize göre kudret* fiilden önce değil, *fiille birliktedir.* Bu anlamda makdûr olmama ise sorumlu tutmaya engel değildir. Zira abdestsiz kimsenin namazla mükellef olduğunda icma vardır. *İşte bunlar* onların *aklî delilleridir.*

[536] *Bazen* yüce Allah'ın küfrü ve masiyetleri irade etmediğine delalet eden *âyetlerle delil getirirler. Âyetlerin birincisi şudur: "Şirk koşanlar diyecekler ki eğer Allah dileseydi ne biz şirk koşardık ne de atalarımız; hiçbir şeyi de haram kılmazdık"*[89]*.* Yüce Allah onların "biz Allah'ın iradesiyle şirk koştuk ve eğer Allah şirk koşmamamızı dileseydi şirk koşmazdık ve helal şeyleri de haram kılmazdık" dediklerini anlattı. Böylece onlar tıpkı sizin iddia ettiğiniz gibi kendi inkar ve isyanlarını yüce Allah'ın iradesine dayandırdılar. Sonra yüce Allah *"Onlardan öncekiler de böyle yalan söylemişti"* sözüyle onların bu sözlerini reddetti, yanlışlığını ifade etti ve bundan dolayı onları kınadı.

[٥٣٣] قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي، والكفر مقضيٌّ لا قضاء. والحاصل أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضاء بالعكس أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، والفرق بينهما ظاهر وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيءٍ آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء وهو باطلٌ إجماعاً.

[٥٣٤] الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنعٌ عندكم كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذٍ.

[٥٣٥] قلنا: الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة عادةً إما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين، وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما يكون مقدوراً بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه أمر مقدور يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادةً وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل لا قبله، وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً فهذه دلائل العقل لهم.

[٥٣٦] وربما احتجوا بآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي؛ الأولى ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَو شَاء اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيءٍ﴾ حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: أشركنا بإرادة الله ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم، ثم أنه تعالى ردّ عليهم مقالتهم وبيّن بطلانها وذمّهم عليها بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم﴾.

[537] *Biz deriz ki bu* sözün *amacı,* peygamberle *alay etmek*, onun davetini reddetmek, ona cevap vermeme ve teslim olmamaya bahane oluşturmaktır, yoksa var olan şeyleri yüce Allah'ın meşietine havale etmek değildir. Dolayısıyla onlardan çıkan bu söz, batılın amaçlandığı hak bir sözdür. *Bu nedenle Allah yalan söylediklerini değil yalanladıklarını belirterek onları kınamıştır.* Çünkü onlar bu sözle itaat ve teslimiyetin zorunluluğu hususunda peygamberi yalanlamayı amaçlamıştır. Halbuki bu söz kendinde doğru ve gerçektir. *Nitekim sonunda şöyle demiştir: "De ki üstün delil Allah'a aittir; eğer dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi"*[90]. Böylece onların sözlerinin doğruluğuna ama gayelerinin bozukluğuna işaret etmiştir.

[538] *İkinci âyet: "Bütün bunların kötülüğü rabbinin katında hoş karşılanmaz"*[91]. Âyet kötü yani masiyet olan şeyin Allah indinde de hoş karşılanmadığına delalet etmektedir. Hoş olmayan şey ise Allah'ın murâdı olamaz.

[539] *Biz deriz ki* Allah bunların *maslahata aykırı olmaları nedeniyle akıl sahiplerince olağan yaşayışları açısından hoş karşılanmadığını ve yadsındığını* kastetti. Dolayısıyla "rabbinin katında" sözü, "hoş karşılanmaz" sözünün zarfı değildir. *Yahut* "hoş karşılanmaz" sözüyle *mecaz yoluyla onun yasaklanmış olduğunu kastetti.* Bu mecazî yoruma, *delillere uygun düşmek* yani bu âyet ile bizim zikrettiğimiz delilleri uzlaştırmak *amacıyla* başvuruldu.

[540] *Üçüncü âyet: "Allah kullara zulmetmeyi istemez"*[92]. *Halbuki* kullardan kaynaklanan *zulüm* hiç şüphesiz *vardır.* Demek ki olanların bir kısmı Allah'ın murâdı değildir.

[541] *Âyette Allah* kullarına *kendi zulüm yapmak* istemez *anlamı kastedilmektedir* yoksa onların birbirine zulmetmesini istemez anlamı değil. Çünkü kullar birbirine zulmetmektedir ve bu zulüm, Allah'ın murâdıdır. Oysa Allah'ın kendisinin kullarına zulmetmesi böyle değildir, zira bu, ne murâddır ne vardır. Aksine *yüce Allah'ın mülkünde tasarrufu her nasıl olursa olsun* bu tasarruf *zulüm olmaz* bilakis adalet ve hak olur.

[542] *Dördüncü âyet: "Allah fesadı sevmez"*[93]. *Halbuki fesat, vardır. Sevgi* ise *iradedir.* Şu halde fesat, murâd değildir.

[543] *Biz deriz ki* sevgi *özel bir irade olup peşi sıra bir sorumluluk* ve sorgunun *gelmediği şeydir. Özelin olumsuzlanması ise genelin olumsuzlanmasını gerektirmez.*

[544] *Beşinci âyet: "Kullarının küfrüne razı olmaz"*[94]. Rıza ise iradedir.

[٥٣٧] قلنا: قالوا ذلك الكلام سخريةً من النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حقّ أريد بها باطل ولذلك ذمّهم الله بالتكذيب لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدقٌ وحق. وقال آخر: ﴿قُلْ فَللهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَو شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم.

[٥٣٨] الثانية ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾ فإنها تدل على أن ما كان سيئة أي معصية فإنه مكروهٌ عند الله والمكروه لا يكون مراداً.

[٥٣٩] قلنا: أراد كون مكروهاً للعقلاء منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله: ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ظرفاً لقوله: ﴿مَكْرُوهاً﴾، أو أراد بقوله: ﴿مَكْرُوهاً﴾ كونه منهياً عن مجازاً وإنما يرتكب هذا التجوّز توفيقاً للأدلة أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل.

[٥٤٠] الثالثة ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ مع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراداً لله.

[٥٤١] قلنا: أي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فإنه كائنٌ ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد و لا كائناً بل تصرّفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وحقّاً.

[٥٤٢] الرابعة ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ والفساد كائن والمحبة هي الإرادة فالفساد ليس بمراد.

[٥٤٣] قلنا: بل المحبة إرادةٌ خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

[٥٤٤] الخامسة ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ﴾ والرضاء هو الإرادة.

[545] *Biz deriz ki rıza itirazın terk edilmesidir. Allah kafirin küfrünü irade etmekte ama ona itiraz etmekte* ve küfürden dolayı kafiri sorguya çekmektedir. Şu durum bunu desteklemektedir: Kul acıları ve hastalıkları istemez ama onları istemekle emrolunmamıştır. *Kul,* acı ve hastalıklardan dolayı *itirazı terk etmekle emrolunmuştur.* Şu halde rıza yani itirazın terki, iradeden başkadır.

[546] *Sonra bu âyetlere maksada onlardan daha çok delalet eden başka bir takım âyetlerle muâraza yapılır. Birincisi: "Eğer Allah dileseydi hepsini hidayette toplardı"*[95]*. İkincisi: "Eğer Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi"*[96]*. Üçüncüsü: "Eğer Allah dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi".*[97] Mu'tezile bu ve benzeri âyetlerde meşieti/dilemeyi zorlamayı istemek ve mecbur etmek olarak yorumlamıştır. Fakat bu yorumun hiçbir değeri yoktur. Çünkü bu yorum, hem zâhire aykırıdır hem de herhangi bir delalet olmaksızın mutlağı kayıtlamaktır. *Dördüncüsü: "Onlar Allah'ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir"*[98]*.* Kalplerin temizlenmesi imanladır. Dolayısıyla Allah onların iman etmesini irade etmemiştir. *Beşincisi: "Allah bununla onlara dünya hayatında azap etmeyi ve kafir olarak ölmelerini istemektedir."*[99] Dolayısıyla onların kafir olarak ölmesi Allah'ın murâdıdır. *Altıncısı: "Cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık"100.* Cehennem için yaratılanın imanı ve itaati değil küfrü ve isyanı amaçlanır. *Yedincisi: "Bir şeyin olmasını istediğimizde ona ol deriz o da oluverir"*[101]*.* Bu âyetle istidlâl, son derece uzaktır. Çünkü ne bütün olanları kuşatmakta ne de masiyetlerin irade edildiğine delalet etmektedir. Aksine âyet, Allah'ın bir şeyi istediğinde onu en kolay şekilde gerçekleştirdiğine delalet etmektedir. Âyetle kafirin imanının yüce Allah'ın murâdı olmadığına istidlâl etmek mümkündür. Çünkü Allah'ın murâdı olsaydı oluşturulmuş ve gerçekleşmiş olurdu. Fakat bu istidlâl şöyle cevaplanabilir: Âyetin anlamı "oluşturmayı istediğimizde" şeklindedir. Dolayısıyla âyet Allah'ın fiillerine mahsus olup onların görüşüne göre masiyetleri içermemektedir. Bizim görüşümüzün doğruluğuna ve onların görüşünün yanlışlığına delalet eden *bu kabil âyetler Kur'ân'da çoktur.*

Dördüncü Maksadın *Sonucu: Filozofların Kaza ve Kader Hakkındaki Görüşü*

[547] *Filozoflar demiştir ki var olan şey, ya akıllar ve feleklerde olduğu gibi sırf iyiliktir* ve kesinlikle hiçbir şekilde kötülük barındırmaz *ya da* Ay küresinin altında bulunan *bizim bu dünyamızda olduğu gibi iyiliğin baskın olduğu bir şeydir. Mesela hastalık, her ne kadar çok olsa da sağlık ondan daha çoktur.* Aynı şekilde acı çoktur ama haz ondan daha çoktur. Şu halde var olanlar filozoflara göre bu iki kısımla sınırlıdır. Sırf kötülük olan veya kötülüğün baskın

[٥٤٥] قلنا: الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض وليس مأموراً بإرادتها وهو مأمورٌ بترك الاعتراض عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة.

[٥٤٦] ثم هذه الآيات معارضةٌ بآياتٍ أخرى هي أدلّ على المقصود منها؛ الأولى ﴿وَلَو شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى﴾، الثانية ﴿أَنْ لَو يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾، الثالثة ﴿فَلَو شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه. الرابعة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم. الخامسة ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ فموتهم على الكفر مراد الله. السادسة ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنّ وَالإِنسِ﴾ والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته. السابعة ﴿إِنَّمَا قَولُنَا لِشَيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ والاستدلال بهذه الآية بعيدٌ جداً إذ ليست عامةً للكائنات ولا دالّةً على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد الله شيئاً كوّنه على أيسر وجه ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد لله تعالى إذ لو كان مراداً له لكان مكوّناً واقعاً لكنه مدفوعٌ بأن المعنى إذا أردنا تكوينه فيختص بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير.

خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر؛

[٥٤٧] قالوا: الموجود إما خيرٌ محض لا شرّ فيه أصلاً كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالبٌ عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصرٌ في هذين القسمين، وأما ما يكون شرّاً محضاً أو كان الشرّ فيه غالباً

yahut eşit olduğu şey ise mevcut değildir. Fakat bir kimse "niçin bu dünya kötülüklerden arınmış değil" diyebileceğinden yazar şu sözüyle bunun cevabına işaret etti:

[548] *Sonra bu dünyanın kötülüklerden bütünüyle arınması mümkün değildir.* Çünkü kötülüklerden bütünüyle arınabilecek olan, birinci kısımdır. Oysa biz, iyilikleri çok olan ama bu iyiliklerin kendilerine kıyasla az bir kötülüğü de gerektirdiği kısım hakkında konuşuyoruz. Şeyin, kendisinin gereği olandan koparılması ise imkânsızdır. Bu takdirde *iyilik birinci kasıtla gerçekleşmektedir* ve doğrudan ve asıl olarak kazaya girmektedir. *Kötülük ise zorunlu olarak gerçekleşmektedir* ve birinciye bağlı ve *dolaylı* olarak kazaya girmektedir. *İyiliği baskın olanın yapılması gerekmiştir zira az kötülükten dolayı çok iyiliğin terki, çok kötülüktür. Bu bağlamda dünyanın canlanmasını sağlayan yağmurun birkaç ev yıkılmasın diye yahut karada ve denizde seyreden acı çekmesin diye terk edilmesi hikmetten değildir.* Şu örnek bunu anlamanı sağlayacaktır: Bir insanın parmağı kangren olduğu ve parmak kesildiğinde geri kalan bedeninin sağlıklı kalacağını aksi halde kangrenin bütün bedene yayılacağını bildiğinde parmağının kesilmesini emreder. Ama bunu ölümden kurtulmak istediğine bağlı olarak ister. Bu durumda bedenin selameti, az bir kötülüğü gerektiren çok iyiliktir. Bu sebeple akıllı bir kimsenin onu tercih etmesi gerekir. Şayet ondan kaçınır da ölürse gerektiği gibi davranan hikmetli bir fâil olması bir yana akıllı bile sayılmaz.

[549] Bil ki Eş'arîlere göre Allah'ın kazası, O'nun şeylere ebedde nasılsalar öylece taalluk eden ezelî iradesi iken kaderi, şeylerin zâtları ve durumlarını özel bir ölçü ve belirli takdir üzere var etmesidir. Filozoflara göre kaza, varlığın en güzel nizam ve en mükemmel düzende olabilmesi için Allah'ın varlığı olması gerektiği şekilde bilmesinden ibarettir. Onlar buna inayet adını verirler. İnayet mevcutların bir bütün olarak en güzel ve en mükemmel şekilde feyzinin ilkesidir. Kader ise mevcutların kazada karar kıldığı şekilde sebepleriyle dış varlığa çıkmasından ibarettir. Mu'tezile kullardan çıkan ihtiyârî fiillerde kaza ve kaderi inkar etmiş ve yüce Allah'ın bu fiilleri bildiğini söylemiş ama onların varlığını bu bilgiye değil, kulların irade ve kudretine dayandırmıştır.

أو مساوياً فليس شيء منها موجوداً ولما كان لقائلٍ أن يقول: لماذا لم يجرّد هذا العالم عن الشرور أشار إلى جوابه بقوله:

[٥٤٨] ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها وقطع الشيء عمّا هو لازمٌ له محال وحينئذٍ فكان الخير واقعاً بالقصد الأول داخلاً في القضاء دخولاً أصلياً ذاتياً و كان الشر واقعاً بالضرورة وداخلاً في القضاء دخولاً بالتبع والعرض، و إنما التزم فعله أي فعل ما غلب خيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌّ كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلاّ تنهدم به دور معدودة أو لا يتألم به سابحٌ في البرّ أو البحر يرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ إصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خيرٌ كثيرٌ يستلزم شرّاً قليلاً فلا بد للعاقل أن يختاره، وإن احترز عنه حتى هلك لم يعدّ عاقلاً فضلاً عن أن يعدّ حكيماً فاعلاً لما يفعله على ما ينبغي.

[٥٤٩] واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدرٍ مخصوص وتقديرٍ معيّن في ذواتها وأحوالها. وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدرة عبارةٌ عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرّر في القضاء. والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

Beşinci Maksat: Hüsün ve Kubuh

[550] Bize göre *çirkin/kabîh şer'an yasaklanan şeydir.* Bu yasaklama haram kılma ve kaçındırma şeklinde olabilir. *Güzel/hasen ise bunun tersine* vâcip, mendup ve mubah gibi şer'an yasaklanmayan şeydir. Zira mubah, ashâbımızın çoğuna göre, güzel kabilindendir ve eksikliklerden münezzeh olan Allah'ın fiili gibidir. Çünkü Allah'ın fiili görüş birliğiyle daima güzeldir. Hayvanların fiiline gelince bunların güzellik ve çirkinlikle nitelenmeyeceği ve bu hususta tarafların görüş birliği ettiği söylenmiştir. Çocuğun fiiline gelince bu hususta ihtilaf vardır. *Şeylerin güzelliği ve çirkinliği hususunda aklın herhangi bir hükmü yoktur. Şeylerin güzellik ve çirkinliği,* Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi *akılda* şeriattan önce *meydana gelmiş ve şeriat tarafından açığa çıkarılan hakiki bir durumdan kaynaklanmaz. Aksine şeriat, bunu hem tespit eder hem de açıklar.* Dolayısıyla fiillerin şeriatın gelmesinden önce güzellik ve çirkinliği söz konusu değildir. *Eğer* şâri' *hükmü tersine çevirip de çirkin yaptığı şeyi güzel ve güzel yaptığı şeyi de çirkin yapsa bu imkânsız olmaz ve durum tersine döner.* Böylece çirkin güzel ve güzel de çirkin hale gelir. Nitekim bir hükmün neshedilip haramlıktan vâcipliğe ve vâciplikten haramlığa döndürülmesinde durum böyledir.

[551] *Mu'tezile şöyle demiştir: Tam tersine güzellik ve çirkinliğe hükmeden akıldır. Fiil kendinde güzel veya çirkindir.* Fiilin güzellik ve çirkinliği ya zâtı nedeniyledir ya onun gereği olan bir sıfat nedeniyledir ya da onlar arasındaki görüş farklılıklarına göre muhtelif açılar ve itibarlar nedeniyledir. *Şeriat ise* fiilin sözü edilen üç tarzdan biriyle sahip olduğu güzellik ve çirkinliği *açığa çıkarma ve açıklama işlevi görür. Onun, hükmü,* kendiliğinden *tersine çevirmesi söz konusu olamaz.* Evet, fiilin güzellik ve çirkinlik bakımından durumu zamanlara, fertlere ve hallere göre değiştiğinde fiilin kendindeki güzelliği veya çirkinliği yerine değiştiği şeyi açıklar.

[552] Delil getirme işine başlamadan önce *ilk olarak tartışma mahallini belirginleştirelim* ki tartışılan şey açığa çıksın ve tek bir şey kabul ve reddedilsin. *Bu amaçla deriz ki* -başarıya ulaştıran Allah'tır- *güzellik ve çirkinlik üç anlamda kullanılır.*

المقصد الخامس في الحسن والقبح

[٥٥٠] القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريمٍ أو تنزيه والحسن بخلافه أي ما لم يُنهَ عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح؛ فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فإنه حسنٌ أبداً بالاتفاق، وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسنٍ ولا قبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلفٌ فيه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائداً إلى أمرٍ حقيقي حاصلٍ في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبيّن فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة.

[٥٥١] وقالت المعتزلة: بل الحاكم بها هو العقل والفعل حسنٌ أو قبيحٌ في نفسه إما لذاته وإما لصفةٍ لازمةٍ له، وإما لوجوهٍ واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشفٌ ومبيّنٌ للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه. نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه.

[٥٥٢] ولا بد أولاً أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والإثبات على شيءٍ واحد فنقول وبالله التوفيق:

الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة؛

[553] *Birincisi yetkinlik ve eksiklik sıfatıdır.* Buna göre güzellik, sıfatın bir yetkinlik sıfatı olması ve çirkinlik de sıfatın bir eksiklik sıfatı olmasıdır. *Mesela "bilgi güzeldir ve cehalet çirkindir" denir.* Bunun anlamı şudur: Bilgi, onunla nitelenen kimse için bir yetkinliktir ve üstün durumdur. Cehalet ise onunla nitelenen için bir eksikliktir ve düşük durumdur. Bu anlamın sıfatların kendiliklerinde sahip olduğu bir durum olup *onu idrak eden şeyin akıl olduğu* ve bunun şeriatla hiçbir ilgisinin olmadığı *hususunda herhangi bir tartışma yoktur.*

[554] *İkincisi amaca uygunluk ve aykırılıktır.* Buna göre amaca uygun olan güzel iken amaca aykırı olan çirkindir. Böyle olmayan ise ne güzel ne de çirkindir. Bu anlamıyla *güzellik ve çirkinlik bazen maslahat ve mefsedet kelimeleriyle ifade edilir* ve şöyle denir: Güzellik bir maslahatı içerendir, kötülük bir mefsedeti içerendir; mashalat ve mefsedetten yoksun olan ise güzel ve çirkin değildir. *Bu da* birinci anlam gibi *aklîdir* yani akıl tarafından idrak edilir. *Ayrıca bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik itibarîdir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi onun düşmanları için maslahat* ve onların amacına uygun *iken dostları için mefsedet* ve onların amacına aykırıdır. Bu farklılık, onun gerçek bir sıfat değil, izafî bir durum olduğunu göstermektedir. Aksi halde değişmezdi. Nitekim tek bir cismin iki şahsa nispetle kara ve ak olduğu düşünülemez.

[555] *Üçüncüsü övgü ve sevabın* fiile peşinen veya daha sonra *taallukudur veya yergi ve cezanın böyle olmasıdır.* Bu bağlamda övgünün peşinen ve sevabın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile güzel; yerginin peşinen ve cezanın sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile ise çirkin denir. Bu ikisinden herhangi birinin taalluk etmediği fiil ise güzel ve çirkin kapsamına girmez. Bu, kulların fiilleri hakkındadır. Şayet yüce Allah'ın fiillerini de kuşatan anlam kastedilirse övgü ve yerginin taallukuyla yetinilir, sevap ve ceza bırakılır.

[556] *İşte bu* üçüncü anlam *tartışma mahallidir. Bize göre bu, şer'îdir.* Çünkü bütün fiiller eşittir ve hiçbir fiil kendinde ne fâilinin övülmesi ve ödüllendirilmesini ne de fâilinin yerilmesi ve cezalandırılmasını gerektirecek özelliktedir. Fiiller, Şâriin onları emretmesi ve yasaklaması nedeniyle bu özelliği kazanmıştır. *Mu'tezile'ye göre ise aklîdir.* Zira onlar *şöyle demişlerdir: Fiil* şeriattan sarfı nazar edilerek kendinde *güzelleştirici bir yöne yahut çirkinleştirici bir yöne sahiptir.* Güzelleştirici yön, fâilinin övgü ve ödülü hak etmesini gerektirirken çirkinleştirici yön, fâilinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektirir. *Sonra bu* güzelleştirici veya çirkinleştirici *yön kimi zaman* herhangi bir teemmül ve fikir olmaksızın *zorunlu olarak idrak edilir*

[٥٥٣] **الأول صفة الكمال والنقص** فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كون الصفة صفة نقصان. **يقال: العلم حسن** أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن، **والجهل قبيح** أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال **ولا نزاع** في أن هذا المعنى أمرٌ ثابتٌ للصفات في أنفسها و **أن مدركه العقل** ولا تعلق له بالشرع.

[٥٥٤] **الثاني؛ ملاءمة الغرض ومنافرته** فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، **وقد يعبر عنهما** أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى **بالمصلحة والمفسدة** فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما **وذلك أيضاً عقلي** أي مدركه العقل كالمعنى الأول، **ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحةٌ لأعدائه** وموافقٌ لغرضهم **ومفسدةٌ لأوليائه** ومخالفٌ لغرضهم فدلّ هذا الاختلاف على أنه أمرٌ إضافيٌّ لا صفة حقيقة وإلا لم يختلف، كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين.

[٥٥٥] **الثالث؛ تعلق المدح والثواب** بالفعل عاجلاً وآجلاً **أو الذم والعقاب** كذلك فيما تعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به الذم في العاجل، والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارجٌ عنهما؛ هذا في أفعال العباد وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب.

[٥٥٦] **وهذا** المعنى الثالث **هو محل النزاع فهو عندنا شرعي** وذلك لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، **وعند المعتزلة عقلي** فإنهم **قالوا: للفعل** في نفسه مع قطع النظر عن الشرع **جهة محسنة** مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً **أو مقبحة** مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، **أو مقبحة** مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً، **ثم أنها** أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة **قد تدرك بالضرورة** من غير تأمل

kimi zaman da nazarla idrak edilir. Zorunlu olarak idrak edilenin örneği, faydalı doğrunun güzelliği ve zararlı yalanın çirkinliğidir. Çünkü her akıl sahibi duraksamadan bu ikisine hükmeder. *Nazarla idrak edilenin örneği ise zararlı doğrunun güzelliği ve faydalı yalanın çirkinliğidir. Bazen de söz konusu yön* ister zorunlulukla ister nazarla olsun *akılla idrak edilmez fakat şeriat onu haber verdiğinde orada güzelleştirici veya çirkinleştirici bir yön olduğu bilinir. Birincinin örneği Ramazanın son gününde oruç tutmaktır.* Çünkü din bunu zorunlu kılmıştır. *İkincinin örneği ise Şevvalin ilk gününde oruç tutmaktır.* Çünkü Şâri bunu haram kılmıştır. Şu halde bu kısımda güzellik ve çirkinliğin idraki, Şeriatın emri veya yasağıyla bu ikisini açığa çıkarmasına dayalıdır. Ama şeriatın ilk iki kısımda güzellik ve çirkinliği açığa çıkarması, aklın zorunlulukla ve nazarla verdiği güzellik ve çirkinlik hükmünü teyit eder.

[557] *Sonra Mu'tezile kendi içinde ihtilaf etmiştir. İlk Mu'tezilîler* şu görüşe varmıştır: Fiillerin güzelliği ve çirkinliği, zâtları nedeniyledir, onlarda bulunup güzellik ve çirkinliklerini gerektiren sıfatlar nedeniyle değildir. Bunların ardından gelen ve öncekilerden olan bir grup ise *bunu* hem güzel hem de çirkinde *mutlak olarak zorunlu kılan* gerçek *bir sıfatın var olduğunu düşündü* ve şöyle dedi: Fiilin güzellik ve çirkinliği, ashâbımızın bizden öncekilerinin düşündüğü gibi zâtı nedeniyle değil güzellik ve çirkinlikten birini gerektiren bir sıfat nedeniyledir. *Mu'tezile'nin sonrakilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şöyle düşünmüştür: Çirkinde* onun çirkin olmasının gerektiren *bir sıfat vardır ama güzelde böyle değildir.* Çünkü güzelin onu güzel yapan bir sıfata ihtiyacı yoktur, aksine onun güzel olması için çirkinleştirici bir sıfatın olmaması yeterlidir. *Ebû Ali el-Cübbâî ise hem güzel hem de çirkinde gerçek vasfın bulunduğunu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Fiillerin güzelliği ve çirkinliği onlarda bulunan gerçek sıfatlar nedeniyle değil, itibârî yönler ve itibara göre değişen izafî vasıflar nedeniyledir. Buna örnek, yetimin tedip amacıyla ve haksız yere tokatlanmasıdır.

[558] *Mu'tezile'den nakledilen en güzel tanım cümlesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin şu sözüdür: "Çirkin, ona ve durumunu bilmeye güç yetirenin yapmayacağı şeydir".* Tanımda "güç yetirme" kaydı, acizin ve baskı altındakinin fiilinden sakınmayı amaçlamaktadır. Çünkü aciz ve baskı altındakinin fiili, çirkinlik ve güzellikle nitelenmez. "Bilme" kaydı, tanımdan bir peygamberin daveti kendisine ulaşmayan veya İslâm'ın gelişine yakın zamanda yaşayan kimsenin işlediği haramları tanım dışında tutmayı amaçlamaktadır. Bilmeye güç yetirmekle yetinilmesinin nedeni dağ başında yaşayan kimsenin inkârını tanıma sokmak içindir. Çünkü bu kimse yüce Allah'ı aklî delillerle bilmeye güç yetirebilir. "Yapmayacağı" sözüyle kastı, bu fiili yapma teşebbüsünün akıl sahiplerinin aklıyla uyuşmayacağıdır.

وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يومٍ من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يومٍ من شوّال حيث حرّمه الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوفٌ على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيدٌ لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره.

[٥٥٧] ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعضٌ من بعدهم من المتقدّمين إلى إثبات صفةٍ حقيقية توجب ذلك مطلقاً أي في الحسن والقبح جميعاً فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدّمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفةٍ موجبة لأحدهما، و ذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة من القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة به إلى صفةٍ محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، و ذهب الجبائي إلى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفاتٍ حقيقيةٍ فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً.

[٥٥٨] وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدّية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ فإنه لا يوصف بقبحٍ ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لم تبلغه دعوة نبي أو عمّن هو قريب العهد بالإسلام، واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممّن في شاهق الجبل فإنه متمكنٌ من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية، وأراد بقوله: ليس له أن يفعله، أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء.

[559] Yukarıda aktarılan *bu* çirkin tarifini çirkinin başka iki tarifi *izler.* Birincisi şudur: *Çirkin* ona ve durumunu bilmeye güç yetiren *fâilinin yerilmeyi hak ettiği fiildir.* Zira bu kimse onu yapmamalıydı. İkincisi şudur: *Çirkin yergiyi hak etmeye etki eden bir sıfat üzere olan fiildir.* Çünkü böyle olmasa onu bilip güç yetiren kimse onu yapabilir. *Yergiye ait bir söz veya fiil yahut bir söz veya fiilin terki söz konusudur. Bunlar, başkasının halinin düşüklüğünü* ve durumunun bayağılığını *açığa vurur.*

[560] Bu tahrîri kavradıysan deriz ki *bizim* güzellik ve çirkinliğin aklî olmadığına dair *iki delilimiz var. Birincisi: Kul, fiillerinde cebr altındadır. Durum böyle olunca akıl fiillerde güzellik ve çirkinliğe hükmedemez.* Çünkü ihtiyârî fiil olmayan şey, bu sıfatlarla nitelenemez. *Bu hususta* biz ve hasımlarımız arasında *görüş birliği vardır.*

[561] Kulun cebir altında olduğunun *açıklaması şudur: Kul terke güç getiremiyorsa işte bu cebirdir.* Çünkü bu takdirde fiil zorunlu, terk ise imkânsızdır. *Eğer* terke *güç yetirebilirse ve* fiilin onun tarafından var edilmesi *bir müreccihe dayanmıyorsa aksine fiil* varlığını yokluğuna tercih eden *herhangi bir sebep olmaksızın bazen ondan çıkıyor bazen de çıkmıyorsa o fiil* bu takdirde *tesadüfî* olup onu gerektiren herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşmiştir. Dolayısıyla da ihtiyârî olamaz. Çünkü ihtiyârî fiil, onu tercih eden kesin bir iradeyi gerektirir. *Eğer* onun tarafından var edilmesi *bir müreccihe dayanıyorsa o müreccih kuldan kaynaklanmaz. Aksi halde* sözü o müreccihin kuldan çıkışına taşırız ve *teselsül eder.* Oysa bu imkânsızdır. *Ayrıca fiil* dayanağını oluşturan *o müreccih nezdinde zorunlu olur. Aksi halde onunla birlikte yapmak ve yapmamak mümkün olur ve* bu takdirde *başka bir müreccihe ihtiyaç duyar.* Çünkü ona muhtaç olmasa da bazen ondan çıksa bazen de çıkmasa tesadüfi olur. Nitekim bu, daha önce geçmişti. Başka bir müreccihe ihtiyaç duyduğunda ise sözü ona taşırız *ve teselsül eder. Bu durumda* fiil, o müreccihle birlikte zorunlu olması halinde *kaçınılmaz olur. Bütün durumlarda* yani terkin imkânsızlığı ve fiilin tesadüfi ve zorunlu oluşu hallerinde *kulun* fiillerinde *ihtiyarı yok demektir. Dolayısıyla kul* fiillerinde *cebir altındadır.* Şu halde hiçbir fiil aklî güzellik ve çirkinlikle nitelenemez ve bu hususta birleşik icma vardır. Bize göre bunun nedeni, aklın güzellik ve çirkinlikte dahlinin olmaması; onlara göre ise güzellik ve çirkinliğin ihtiyârî fiillerin sıfatlarından olmasıdır.

[٥٥٩] ويتبعه أي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له؛ أحدهما أنه فعلٌ يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لأنه لم يحكن له أن يفعله، و ثانيهما أنه فعلٌ هو على صفةٍ تؤثر في استحقاق الذم إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله والذم قولٌ أو فعلٌ أو ترك قول أو فعلٍ ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه.

[٥٦٠] وإذا تصورت هذا التحرير نقول: لنا على أن الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان؛ الأول أن العبد مجبورٌ في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسنٍ ولا قبح لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً منّا ومن الخصوم.

[٥٦١] بيانه أي بيان كونه مجبوراً أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لأن الفعل حينئذٍ واجب والترك ممتنع، وإن تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارةً ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل حينئذٍ اتفاقياً صادراً بلا سببٍ يقتضيه فلا يكون اختيارياً لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادةٍ جازمة ترجحه، وإن توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد وإلا نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و تسلسل وهو محال ووجب الفعل عنده أي عند المرجح الذي يتوقف عليه وإلا جاز معه الفعل والترك فاحتاج حينئذٍ إلى مرجح آخر إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارةً ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقياً كما مرّ، وإذا احتاج إلى مرجحٍ آخر نقلنا الكلام إليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطرارياً وعلى التقادير أعني امتناع الترك، وكون الفعل اتفاقياً أو اضطرارياً فلا اختيار للعبد في أفعاله فيكون مجبوراً فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركّب؛ أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية.

[562] *Eğer şöyle denirse:* Kulun cebir altında olduğuna dair *bu* istidlâliniz *zorunluluğa karşı delil getirmektir.* Çünkü her akıl sahibi fiillerinde ihtiyârı bulunduğunu bilir ve ihtiyâri ve zaruri fiillerini ayırır. *Dolayısıyla buna kulak asılmaz.* Çünkü bu, yanlış bir safsata ve açık bir mükâberedir. *Yine sizin deliliniz yüce Allah'ın kudretiyle çelişmektedir. Çünkü delil O'nun kudretine de uygulanmaktadır. Öncüller aynı öncüller ve takrîr de aynı takrîrdir.* Bu bağlamda "eğer O, terke güç yetiremiyorsa cebir altında demektir; şayet terke güç yetirebiliyorsa ve fiil başka bir müreccihe dayanmıyorsa" denir ve delil yukarıdaki şekilde devam eder. Şu halde söylenen delil, yüce Allah'ın fiilleriyle nakzedilmektedir. *Yine bu* delil, güzellik ve çirkinliğin aklî oluşuyla çeliştiği gibi *güzellik ve çirkinliğin şer'î oluşuyla* da *çelişmektedir.* Zira güzellik ve çirkinliğin şer'î oluşu sorumluluğun sübutunun uzantısıdır. Kul cebir altında olduğuna göre onun sorumluluğu da yok demektir. *Çünkü bu, güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak demektir.* Oysa biz bunu mümkün görmüyoruz. *Siz ise onu mümkün görseniz bile ne gerçekleştiğini ne de bütün sorumlulukların böyle* güç yetirilemez sorumluluk olduğunu *söylüyorsunuz.* Nitekim delilinizden gerekli olan sonuç da budur. Hâsılı, kulun cebir altında oluşu onun mükellef oluşuyla çelişir ve dolayısıyla da kulun fiili şer'î güzellik ve çirkinlikle nitelenemez. Halbuki siz kulun fiilinin şer'î güzellik ve çirkinlikle nitelendiğini düşünüyorsunuz. Şu halde sizin deliliniz, bu iki durumla nakzolmaktadır. Bu eleştiriye sizin cevabınız her ne ise bizim size vereceğimiz cevap da odur. En açığı, şöyle demektir: Bu, güzellik ve çirkinliğin şer'î oluşuyla da çelişir. Çünkü güzellik ve çirkinlik ihtiyârî fiillerin sıfatlarındandır. Zira titreyen, uyuyan ve bayılanın hareketi şeriatta güzellik ve çirkinlikle nitelenmez. Ayrıca da bütün sorumlulukların güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutma olmasını gerektirir ki hiç kimse böyle bir görüşü benimsememektedir. *Yine* kulun fiilinin dayanağını oluşturan *müreccih, onun fiilini* zorunlu kılan *ihtiyârını gerektiren bir saikidir. Bu ise ihtiyâra aykırı değildir* tersine ihtiyârı tespit eder. Bu soru hildir, önceki ise ya nakzdır ya nakz hükmündedir.

[563] *Biz deriz ki birincinin cevabı şudur: Zorunlu olan, kudret* ve ihtiyârın *varlığıdır, fiilin onun kudret* ve ihtiyârıyla *gerçekleşmesi değildir.* Bizim istidlâlimiz birincinin değil ikincinin nefyini amaçlamaktadır, dolayısıyla da zorunlulukla çelişmemektedir.

[564] Yaratıcı'nın fiilleriyle nakz etmekten ibaret olan *ikincinin cevabı şudur: Bir müreccih olmaksızın gerçekleşen fiilin* ihtiyârî değil *tesadüfî olduğunu söyleyen öncül,* kulun kudreti ancak sâik dedikleri bir müreccih ona eklendiğinde fiilde müessir olur diyen *Mu'tezile'ye nispetle ilzamî bir öncüldür.*

[٥٦٢] فإن قيل: هذا أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً نصب للدليل في مقابلة الضرورة إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة، وأيضاً فإنه أي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير فيقال: إن لم يتمكن من الترك فذاك وإن تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مرّ فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى، وأيضاً فإنه أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي أيضاً الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوّزه وأنتم وإن جوّزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا بكون كل التكاليف كذلك أي تكليفاً بما لا يطاق كما لزم من دليلكم. والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً فلا يوصف بحسنٍ ولا قبحٍ شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا، والأظهر أن يقال: إنه ينفي الشرعيين أيضاً لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسنٍ ولا قبح ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به، وأيضاً فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داعٍ له يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته، وهذا السؤال هو الحل وما قبله إما نقض أو في حكمه.

[٥٦٣] قلنا: أما الأول فإن الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادماً للضرورة.

[٥٦٤] وأما الثاني وهو النقض بأفعال البارئ فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري إنما هي مقدمةٌ إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة القائلين بأن

Halbuki biz bu öncülü benimsemiyoruz. Zira sadece fiilin iki tarafından birine herhangi bir sâik olmaksızın taalluk eden *ihtiyârla gerçekleşen tercih bize göre mümkündür ve bu fiil, ihtiyârî olmaktan çıkmaz. Nitekim bu daha önce yırtıcıdan kaçan kimse ve birbirine eşit iki kadeh bulan susuz kimse meselelerinde geçmişti.* Biz bu öncülü kabul etmediğimize göre bize yüce Allah'ın fiiliyle nakz yapılamaz.

[565] *Yine* bu öncülün bize göre doğru olduğu kabul edildiğinde bu delil aynıyla yüce Allah'ın fiili hakkında geçerli değildir. Çünkü biz O'nun terk etmeye gücü yettiğini ve O'nun fiilinin bir müreccihe dayandığını tercih ediyoruz. Fakat bu müreccih kadîmdir ve dolayısıyla da başka bir müreccihe ihtiyaç duymaz ki müreccihlerde teselsül gereksin. Oysa kulun fiilinde müreccih kuldan kaynaklandığı takdirde durum böyle değildir. Çünkü kuldan çıkan o şey, hâdis olup başka müreccihe muhtaç olmak durumundadır. Şu halde fiilin müreccihi, onun fâilinden kaynaklandığında teselsül gerekir. Fakat bu, yüce Allah hakkında doğru değil, kul hakkında doğrudur. Bizim takrîr ettiğimiz bu hususa yazar şu sözüyle işaret etti. *Yüce Allah'ın fâil oluşunun müreccihi kadîmdir.* Bu müreccih O'nun iradesi ve kudretidir. Zorunlu olarak O'nun zâtına dayalı olan bu irade ve kudret hususi bir vakitte fiile taalluk ederler.

[566] Eğer şöyle dersen: "Bu kadîm müreccihle birlikte eğer fiil zorunlu oluyorsa ihtiyâr yok demektir. Aksi halde müreccihle birlikte fiil bazen çıkar bazen de çıkmaz, dolayısıyla da daha önce kulun fiilinde belirtildiği üzere tesadüfi olur." Ben şöyle derim: Biz zorunluluk şıkkını tercih edebiliriz ve hiçbir mahzur da yoktur. Çünkü zorunlu kılan müreccih, O'nun kendi zâtına dayalı olan iradesidir. Oysa kulun iradesi böyle değildir. Çünkü kulun iradesi başkasına dayalıdır ve zorunlu kılınmış olması halinde kesinlikle cebir olur. Bu daha önce bir kez daha geçmiş ve onda zorunlu kılma şaibesi bulunduğuna da işaret edilmişti. O kadîm müreccih başka *bir müreccihe ihtiyaç duymaz* ki teselsül olsun. *Çünkü bize göre müessire muhtaç kılan şey, imkân değil hudûstur.* Oysa kulun fâil oluşunun müreccihi böyle değildir. Çünkü o hâdis olup başka bir müessire muhtaçtır. Şayet onun müessiri kul ise teselsül olur; kuldan başka biriyse kul fiilinde cebir altında demektir.

قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي **ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار** المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع **عندنا جائز، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين** وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى.

[٥٦٥] **وأيضاً** على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله تعالى لأنّا نختار أنه متمكنٌ من الترك، وإن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجحٍ آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد، وإلى ما قرّرناه أشار بقوله: **فمرجح فاعليته تعالى قديم** هو إرادته وقدرته المستندتان إلى ذاته إيجاباً والمتعلقتان بالفعل في وقتٍ مخصوص.

[٥٦٦] فإن قلت: مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارةً ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقياً كما مرّ في العبد. قلت: لنا أن نختار الوجوب ولا محذور لأن المرجح الموجب إرادته المستندة إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غيره فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً، وقد مرّ هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب، **ولا يحتاج** ذلك المرجح القديم **إلى مرجحٍ** آخر حتى يتسلسل **إذا المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان** بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادثٌ محتاجٌ إلى مؤثر فإن كان مؤثره العبد تسلسل، وإن كان غيره كان هو مجبوراً في فعله.

[567] Şer'î olan güzellik ve çirkinlikle yapılan nakzdan ibaret olan *üçüncünün cevabı şudur: Bize göre şer'î vâcipte fâilin kudretinin tesiri zorunlu değildir, aksine fiilin olağan şartlarda kudret dâhilindeki fiillerden olması zorunludur.* Diğer deyişle fiil, genel olarak kudret ve ihtiyârla birlikte olan fiillerden olmalıdır. Oysa size göre aklî vâcipte bu yetmez. Çünkü aklî vâcipte kudretin tesiri bulunmalıdır. Dolayısıyla bize şer'î olanla nakz yöneltilemez.

[568] Hilden ibaret olan *dördüncünün cevabı şudur: Bizim* kulun cebir altında ve muztar olduğuna dair delilimizden *kastımız şudur ki kul, herhangi bir sâik* ve o sâik üzerine kurulan ve fiili zorunlu kılan ihtiyâr *olmaksızın fiilini var etmede müstakil değildir. Bu sâik* ve onun üzerine kurulan şey *kulda yüce Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Daha önce* kulun *bu* anlamda bağımsız olmadığını açıklamıştık. *Bu ise* güzellik ve çirkinliğe *aklen hükmedilmemesi ve hasım nezdinde aklın* güzellik ve çirkinliğe *hükmetmesine engel olması için yeterlidir. Akılla hükmedilmemesi için yeterlidir çünkü Allah'ın, Şeyh Eş'arî'nin söylediği gibi,* kulda *fiili var etmesi ile ashabımızdan bazılarının* mesela İmâmü'l-Harameyn'in *söylediği gibi fiilin kendisiyle zorunlu olacağı bir şeyi var etmesi arasında hiçbir fark yoktur.* Kulun fiili zorunlu kılan ihtiyâra yönelik sâikleri Allah'ın fiilinden kaynaklandığına göre amacımıza ulaştık demektir.

[569] İki delilden *ikincisi* ancak Cübbâî dışındaki Mu'tezile'ye karşı yöneltilebilir olup *şöyledir: Eğer yalanın çirkinliği zâtî olsaydı* yani onun zâtı yahut zâtının gereği olan bir sıfat nedeniyle olsaydı çirkinlik *ondan hiç ayrılmazdı. Çünkü zât nedeniyle olan* ve aynı şekilde zâtın gereği olan bir aracıyla olan *şey* zâttan *ayrılmaz.* Bu, açıktır. *Oysa bu sonuç yanlıştır. Çünkü yalan, bazen bir peygamberi* bir zalimden *koruma söz konusu olduğunda güzel hatta* bu takdirde *zorunlu olmaktadır.* Çünkü bu, zalimin mazlumdan uzaklaştırılmasıdır *ve bunu yapmayan kimse kesinlikle zemmedilir.* Şu halde yalan, son derece güzel olmakla nitelenmiştir. *Aynı şekilde yalan* zulümle *öldürülmek istenen bir kimseyi kurtarmak söz konusu olduğunda* güzel hatta zorunlu olmaktadır.

[570] Şöyle denemez: Burada güzel ve zorunlu olan şey, korumak ve kurtarmaktır. Bu ikisi ise yalan olmaksızın da gerçekleşebilmektedir. Çünkü haber vermek amacı taşımayan bir haber formunda söylenmesi veya tariz ve tevriye yaparak sözüyle başka bir anlamı kastetmesi mümkündür. Bu durumda gerçekte yalan söylemiş olmaz. Bundan dolayı tarizlerde yalandan kaçış vardır denir. Defetmek için yalan söylemek kaçınılmaz olmadığına göre yalan söylemek güzel değil, çirkindir.

[٥٦٧] وأما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادةً أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة، ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي.

[٥٦٨] وأما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داعٍ واختيارٍ يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى إياه، وقد بيّناه أي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كافٍ في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلاً إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه كإمام الحرمين، وفي كونه مانعاً من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فإذا كان داعيه إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تمّ مطلوبنا.

[٥٦٩] الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حجةً على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتياً أي لذاته أو لصفةٍ لازمةٍ لذاته لما تخلف القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر، واللازم باطل فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب حينئذٍ لأنه دفعٌ للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعاً فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلماً.

[٥٧٠] لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الأخبار أو يقصد بكلامه معنىً آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذباً في نفس الأمر، ومن ثمة قيل: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً.

[571] Çünkü biz şöyle diyoruz: Bazen soruyu soran öylesine sıkıştırır ki onun haber vermeyi kastetmemesi ve tariz yapması mümkün olmaz. Böylesi bir bağlamda onun sözünün bütünüyle haber verme amacı taşımadığını veya herhangi bir anlamı kastettiğini düşünmek mümkün olsa bile herhangi bir haberde kasıt şudur diye kesin bir sonuca varılamaz ve onlardan hiçbiri de yalan olmaz. Çünkü her sözde onu doğru hale getirecek hazif ve fazlalık takdir etmek mümkündür. Burada yalan güzel olduğuna göre doğru çirkindir. Çünkü doğru, zalimin zulmüne yardım etmektir. Şu halde doğrunun güzelliği de zâtî değildir. Diğer fiillerde de durum böyledir.

[572] *Ashap* güzellik ve çirkinliğin akılla tespitini iptal etmek için *bir takım zayıf yollar kullanmıştır. Biz de bu yolları zikredecek ve hangi yönden zayıf olduğuna işaret edeceğiz.*

[573] *Birinci yol: Bir kimse "yarın yalan söyleyeceğim" desin. Yarın geldiğinde onun yalan söylemesi ya güzeldir ve bu durumda yalan zâtı nedeniyle çirkin değildir ya da çirkindir ve onu terk etmek güzeldir. Oysa onun terki, dün söylediği hususta yalanını gerektirir. Çirkini gerektiren ise çirkindir.* Bu durumda bu terkin hem güzel hem çirkin olması gerekir. Oysa bu, yanlıştır. Şu halde birinci şıkkın doğruluğu belirginlik kazanmıştır. Bu şık ise şudur: Yalanın çirkinliği zâtî olamaz, çünkü güzelliğe dönüşebilmektedir. Amaçlanan da budur.

[574] *Biz şöyle deriz: Çirkini gerektirenin çirkin olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü zâtı nedeniyle güzel olan şey, bazen çirkini gerektirebilir. Böylece onda güzellik ve çirkinlik yönü çoğalır. Bu imkânsız değildir.* Bu bağlamda mesela tek bir söz bir şeyi olduğu gibi haber vermesi bakımından güzel olurken dün söylediğinde yalan olmaktan ibaret çirkini gerektirmesi bakımından çirkin olur. Böyle bir şey vecihler ve itibarları kabul eden Cübbâîliğe göre mümkündür. Dolayısıyla bu yol, onlara karşı bir delil olamaz. Nitekim ikinci delil de böyledir. Çünkü orada şöyle denebilir: Çirkinlik yalandan ayrılmadı, aksine o, haber verdiği şeyden olduğu gibi haber vermemesi bakımından çirkin iken koruma ve kurtarmayı gerektirmesi bakımından güzeldir. Buna dikkatini çekmiştik. *Ayrıca onun* yarınki sözünün *mutlak olarak çirkinliğini benimseriz. Çünkü o, ya* yalan ise *zâtı nedeniyle çirkindir ya da* doğruysa *çirkini gerektirdiği için çirkindir. Deriz ki* şu anda incelediğimiz doğru söz gibi *güzel, çirkini gerektirmediğinde güzeldir.* Sen farkındasın ki

[٥٧١] لأنّا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض، ولو جوّز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كأن لم يحصل الجزم بالقصد في شيءٍ من الأخبار ولا يكون شيءٌ منها كذباً إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدّر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقاً، وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه إعانةٌ للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً وكذا الحال في سائر الأفعال.

[٥٧٢] وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها؛

[٥٧٣] أحدها من قال: لأكذبن غداً، فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وإما قبيح فتركه حسن مع أنه أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزمُ القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً وهو باطل فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً وهو المطلوب.

[٥٧٤] قلنا: لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدّد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع فيكون مثلاً الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً. ومثل ذلك جائزٌ عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجةً عليهم، كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال: لم يتخلف القبح عن الذكب بل هو قبيحٌ باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به، وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء، وقد نبّهناك على ذلك ونلتزم قبحه أي قبح كلامه في الغد مطلقاً لأنه قبيحٌ إما لذاته إن كان كاذباً وإما لاستلزامه القبيح إن كان صادقاً، ونقول: الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح وأنت خبيرٌ بأن

güzelin çirkine dönüşmesi itibârî vecihler görüşüne göre olabilir. Bu yolun zayıflığı, Mu'tezile'nin bütün mezheplerinin yanlışlığını göstermeyi amaçlayan bir delil yapıldığında açığa çıkar.

[575] Zayıf yolların *ikincisi: Bir kimse "Zeyd evdedir" dese ve Zeyd evde olmasa bu söz ya* sadece *zâtı nedeniyle ya da Zeyd'in evde olmamasıyla birlikte zâtı nedeniyle çirkin olur.* Çünkü üçüncü bir kısmın olduğunu düşünen hiç kimse yoktur. *Her iki kısım da yanlıştır. Birinci yanlıştır zira Zeyd evde olsa bile sözün çirkin olmasını gerektirir. İkinci yanlıştır zira yokluğun, varlığın illetinin bir parçası olmasını gerektirir.*

[576] *Biz deriz ki onun çirkinliği Zeyd'in evde olmaması şartına bağlı olabilir. Şartın ise ademî olması imkânsız değildir.*

[577] *Üçüncüsü:* Yalan sözün *yalan olması nedeniyle çirkinliği şayet onun her bir harfiyle kâimse her harf yalan demektir.* Çünkü onun yalanın sonucu olan çirkinlikle nitelendiği varsayılmıştı. *Bu durumda o söz haberdir.* Çünkü yalan, haberin sıfatlarındandır. *Ama bunun yanlışlığı açıktır. Şayet sözün çirkinliği onun toplamıyla kâimse toplamın bir varlığı yoktur. Zira harfler sırasıyla varlık kazanır ve önceki harf sonraki harfin meydana geldiği esnada yok olur.* Toplamın bir varlığı olmadığına göre nasıl olup da onun sübûtî bir sıfat olan çirkinlikle nitelenmesi düşünülebilir.

[578] Yazar çirkinliğin kendisinin her bir harfle mi yoksa harflerin toplamıyla mı kâim olduğunu sormuştur. Âmidî ise şöyle demiştir: "Eğer yalan haber aklen çirkin olsaydı onun çirkinliğini gerektiren şey, ya harflerinin toplamının sıfatıdır ya da harflerin tek tek her birinin sıfatıdır. Birinci yanlıştır zira varlığı bulunmayan şey, sübûtî bir durumu gerektiren bir sıfatla nitelenemez. Çünkü sübûtî durumu gerektiren şeyin kendisi sübûtî olmalıdır. Dolayısıyla o, yokluğun sıfatı olamaz. İkincisi de yanlıştır zira yalan haberdeki çirkinliğin gereği yalandır. Yalan ise her bir harfle kâim olamaz. Aksi halde her bir harf haber olurdu ki bu imkânsızdır."

[579] *Biz şöyle deriz: Çirkinlik onun* manevî sıfatlarından değil *nefsî sıfatlarındandır. Dolayısıyla da* kendisinin illeti olacak *bir sıfatı gerektirmez. Nitekim bu,* fiillerin güzelliği ve çirkinliği onlarda bulunan gerçek sıfatların değil, onların zâtının sonucudur diyen *bazılarının görüşüdür.*

انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتّى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً على بطلان مذاهب المعتزلة كلها.

[٥٧٥] الثاني من المسالك الضعيفة من قال: زيدٌ في الدار، ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إما لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار إذ لا قائل بقسمٍ ثالث، والقسمان باطلان؛ فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود.

[٥٧٦] قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً.

[٥٧٧] الثالث قبحه أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذباً إن قام بكل حرفٍ منه فكل حرفٍ كذب إذ المفروض أنه متصفٌ بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لأن الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود لها لترتبها أي ترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتأخر وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية.

[٥٧٨] فالمصنف ردّد في نفس القبح هل هو قائمٌ بكل حرف أو بمجموعها. وأما الآمدي فإنه قال: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً عقلاً فالمقتضي لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها، والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفةٍ مقتضيةٍ لأمرٍ ثبوتي لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتياً فلا يكون صفةً للعدم، والثاني باطل أيضاً لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف وإلا كان كل حرف خبر أو هو محال.

[٥٧٩] قلنا: هو أي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللاً بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفاتٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بها.

[580] Bu cevap ancak Âmidî'nin takrîrine yönelebilir. Kitabın takrîrine gelince ona karşı şöyle demek gerekir: Çirkinliğin zâtî olmasından yani şeyin zâtına dayanmasından onun dışta var olması gerekmez ki onun ademî bir durumun sıfatı olarak gerçekleşmesi imkânsız olsun. Çünkü şeyin zâtı, şeyden ayrılması imkânsız olan itibarî bir sıfatla nitelenebilir.

[581] *Yahut çirkinlik bir sonraki harfin öncekine eklenmesi şartıyla her bir harfle kâim olur. Bu durumda onun çirkinliği yalan bir haberin bir parçası olması nedeniyledir. Yahut çirkinlik yalan olması nedeniyle toplamla kâim olur. Şu halde sizin bu husustaki cevabınız ne ise bizim de* çirkinliğin onunla kâim oluşu hususundaki *cevabımız odur.*

[582] *Dördüncüsü: Fiilin çirkin oluşu, onun zâtının kendisi* ve zâtın parçası *değildir. Çünkü zât onsuz düşünülebilmektedir.*[102] *Aksine çirkin olmak, fiilin zâtına ilave bir durumdur ve mevcuttur. Çünkü o, yokla kâim olan çirkin-olmayanın çelişiğidir.* Bu takdirde çirkinlikten ibaret olan *anlamın* fiilden ibaret olan *anlamla kâim olması gerekecektir.*

[583] *Biz deriz ki bunun öncülleri hakkında daha önce konuşulmuştu.* Buna göre ademînin çelişiği mevcut olmak zorunda değildir. İki çelişiğin kalkması ancak doğrulukta imkânsızdır, vaklıkta değil. Yine arazın arazla kâim oluşunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi bunun herhangi bir delili yoktur. *Ayrıca o, imkân ve hudûsla nakzolmaktadır.* Çünkü sizin çirkinliğin mevcut bir durum olduğuna dair serdettiğiniz bu delil imkân ve hudûs hakkında da geçerlidir. Oysa imkân ve hudûs itibârîdir.

[584] *Beşincisi: Çirkinliğin illeti, fiilden önce meydana gelmiştir. Bundan dolayı kişi onu yapmamalıdır.* Eğer onun çirkinliğini gerektiren şey, onun varlığından önce meydana gelmeseydi böyle olmazdı. Bu takdirde *gerçek sıfatın yokla kâim olması gerekir.* Çünkü çirkinliği gerektiren şey vucûdî bir sıfattır. Bazen şöyle denir: Eğer çirkinlik zâtî olsaydı ma'lûlün illetinden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü öğrendiğin gerekçeden ötürü fiilin çirkinliği ondan önce meydana gelmiştir. Onun illeti ise ya fiilin zâtıdır ya da sıfatıdır. Oysa hiçbiri de fiilden önce meydana gelmiş değildir.

[٥٨٠] وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي، وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال: ليس يلزم من كون القبح ذاتياً أي مستنداً إلى ذات الشيء أن يكون موجوداً خارجياً حتى يمتنع وقوعه صفة لأمرٍ عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفةٍ اعتباريةٍ يستحيل انفكاكها عنه.

[٥٨١] أو يقوم القبح بكل حرفٍ بشرط انضمام الآخر إليه فقبحه لكونه جزء خبرٍ كاذب أو يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذباً فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به.

[٥٨٢] الرابع كونه أي كون الفعل قبيحاً ليس نفس ذاته ولا جزءاً منها لتعلقها دونه بل زائد عليها وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم حينئذٍ قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل.

[٥٨٣] قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجوداً وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود، وأيضاً لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالإمكان والحدوث فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جارٍ فيهما مع كونهما اعتباريين.

[٥٨٤] الخامس؛ علة القبح حاصلةً قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فلولا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم حينئذٍ قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لأن مقتضى القبح صفة وجودية، وقد يقال: لو كان القبح ذاتياً لزم تقدم المعلول على علته لأن قبح الفعل حاصلٌ قبله لما عرفت، وعلته إما ذات الفعل أو صفته وليس شيء منها حاصلاً قبلنا.

[585] *Biz deriz ki* çirkinlik veya onun illetinin fiilden önce meydana geldiğini kabul etmiyoruz aksine *fiil meydana geldiğinde akıl onun çirkinlikle* ve çirkinliği gerektiren şeyle *nitelendiğine hükmetmektedir. Bu hüküm ise onun yapılmasına* ve ona teşebbüs edilmesine *engeldir* yoksa fiilin çirkinlikle veya çirkinliği gerektiren şeyle nitelenmesi değil. Fakat kadîm Mu'tezilîler zâtların ezelde sâbit ve karar kılmış olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla onlara göre zâtların sübûtî sıfatlarla nitelenmesi mümkündür.

[586] *Sonra Mu'tezile'nin bu meselede iki hakiki, iki de ilzâmî delili vardır. Hakiki delillerin birincisi: İnsanlar hep birlikte zulmün, zararlı yalanın, teslisin ve peygamberleri haksız yere öldürmenin çirkinliğini kesinliyorlar.* Yine adaletin, faydalı doğrunun, imanın ve peygamberleri türlü ezalardan korumanın güzelliğini kesinliyorlar. *Oysa* onların güzellik ve çirkinliği *bu kesinlemesi, şeriat sayesinde değildir. Çünkü şeriata bağlanmayan ve* Berâhime gibi *kesinlikle hiçbir dini benimsemeyenler de bunları kabul etmektedir. Bu kesinlemenin kaynağı örf de değildir. Çünkü örf milletlere göre değişir. Oysa* bizim *bu söylediklerimiz, değişmez* aksine bütün milletler bunda görüş birliği içindedir.

[587] *Cevap:* Söz konusu şeylerdeki güzellik ve çirkinliği bütün akıl sahiplerinin kesinlemesini *uygunluk ve aykırılık yahut yetkinlik ve eksiklik sıfatı anlamında kabul ediyoruz.* Bu iki anlamın aklî olduğunda bizim herhangi bir tartışmamız yoktur. *Fakat tartıştığımız anlamda kabul etmiyoruz.* Ayrıca orada bu ortak kesinlemenin ilkesi olan genel bir örfün bulunması mümkündür denebilir.

[588] *Hakiki delillerin ikincisi: Bir amacı gerçekleştirmeyi isteyen kimsenin o amacı gerçekleştirmesinde doğruluk ve yalan eşitse o kimse* hiçbir tereddüt ve duraksama olmaksızın *kesinlikle doğruluğu tercih eder.* Eğer doğruluğun güzelliği onun aklında yer etmemiş olsaydı böyle doğruluğu tercih etmezdi. *Aynı şekilde ölmek üzere olan birini gören kişi şayet onu kurtarmaya kadirse ondan bir karşılık ve teşekkür ummasa bile kesinlikle onu kurtarmaya meyleder* ve bu hususta bütün gücünü sarfeder. *Nitekim kurtarılan kimse çocuk ve deli olduğunda, orada kendisini görecek kimse bulunmadığında ve bu hususta bir çıkarın elde edilmesi veya bir zararın giderilmesi söz konusu olmadığında herhangi bir karşılık ve teşekkür beklentisi de olmaz.* Aksine bazen sıkı bir yorgunluktan ötürü zarar görür ve orada kurtarmanın kendinde güzel olmasından başka hiçbir şey kalmaz.

[٥٨٥] قلنا: لا نسلم أن القبح أو علته حاصلٌ قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه إذا حصل، وهذا الحكم هو المانع من فعله والإقدام عليه لا اتصافه بالقبح أو بما يقتضيه؛ على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية.

[٥٨٦] ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان؛ أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرّاً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء، وليس ذلك الجزم منهم بالقبح أو الحسن بالشرع إذ يقول به غير المتشرّع، ومن لا يتدين بدينٍ أصلاً كالبراهمة ولا العرف إذ العرف يختلف بالأمم على حسب اختلافهم، وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الأمم قاطبة مطبقون عليه.

[٥٨٧] والجواب أن ذلك أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على أنه قد يقال: جاز أن يكون هناك عرفٌ عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك.

[٥٨٨] وثانيهما أن من عنّ له تحصيل غرضٍ من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوزٌ في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادرٌ على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعاً واستغرق في ذلك طوقه وإن لم يرجُ منه ثواباً ولا شكوراً كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً، وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفعٍ أو دفع ضرّ بل ربما يتضرر فيه بتعبٍ شاق فلم يبقَ هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه.

[589] *Cevap: Doğruluğun tercih edilmesinin nedeni onun dünyanın maslahatına uygun ve yalanın ise aykırı olduğunun nefislerde karar kılmış olmasıdır. Eşitlik varsaymak ise onun gerçekleşmesini gerektirmez.* Dolayısıyla kişinin doğruluğu tercihi doğruluğun kendinde güzel olmasından değil, söz konusu maslahata uygun olmasından kaynaklanır. *Kurtarma meselesine gelince bu, hemcinse duyulan merhametten kaynaklanır ve insan doğası itibariyle buna meyillidir. Bunun sebebi ise kişinin benzeri bir durumu* yani ölmek üzere olmayı *kendisi hakkında düşünmesidir. Dolayısıyla gücü yettiği takdirde kurtaranın fiilini güzel bulur. Bu durum onu kurtarma fiilini başkası hakkında da güzel bulmaya sürükler.*

[590] *İki ilzâmî yolun birincisi şudur: Eğer* sizin çirkinlik yasak nedeniyledir ve yasak da yüce Allah'ın fiilleri hakkında düşünülemez şeklindeki görüşünüzün de gerektirdiği gibi *Allah'ın yaptığı her şey güzel olsaydı O'nun yalan söylemesi de güzel olurdu* yani imkânsız olmazdı. *Halbuki bu, dinleri ve peygamberlerin gönderilmesini bütünüyle iptal eder. Çünkü Allah* mucizeyle *peygamberi tasdik ederken yalancı olabilir.* Bu takdirde *gerçek bir peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan kimseyi ayırmak mümkün olmaz.* Dolayısıyla da şer'î hükümler sabit olmaz ve peygamber göndermenin hiçbir faydası kalmaz. *Oysa bu icma ile yanlıştır.* Yine *Allah'ın yalancı birinin elinde mucize yaratması güzel olurdu ve* peygamberlik kapısını kapatan *söz konusu mahzur geri dönerdi.*

[591] *Cevap:* Yüce Allah'ın *yalan söylemesinin imkânsızlığının gerekçesi bize göre yalanın* aklen *çirkin olması değildir* ki yalanın çirkin olmaması, Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının bilinmemesini gerektirsin. Çünkü onun başka bir gerekçesi olabilir. *Bu, daha önce* Allah'ın konuşan olmasıyla ilgili bahislerde *geçmişti. Mucizenin* peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna *delalet etmesi de adetseldir.* Dolayısıyla yalanın imkânsızlığına dayanmaz. Nitekim çelişikleri imkânsız olmayan diğer adetsel bilgilerde durum böyledir. Biz elinde mucize gerçekleşen kimsenin doğruluğunu kesinliyoruz. Oysa onun yalan söylemesi kendinde mümkündür. Dolayısıyla karışıklık söz konusu değildir. *İlerde gelecektir.*

[592] *İlzâmî delillerin ikincisi:* Dinî hükümlerin *maslahat ve mefsedetlerle talili hususunda icma vardır.* Eğer güzellik ve çirkinlik sizin iddia ettiğiniz gibi şeriatın bildirmesine dayalı olsaydı hükümlerin maslahat ve mefsedetlerle talili imkânsız olurdu. *Bunun reddedilmesi, kıyas kapısının kapanmasına ve birçok olayın hükümsüz kalmasına yol açar. Oysa siz bunu söylemiyorsunuz.*

[٥٨٩] الجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم، و كون الكذب منافراً لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه، وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقّة الجنسية وذلك مجبولٌ في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه أي يتصور إشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجرّه ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير.

[٥٩٠] وأما الطريقان الإلزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى لحسن أي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك إبطالٌ للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذباً فلا يمكن حينئذٍ تمييز النبي عن المتنبي فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة وأنه باطلٌ إجماعاً ولحسن منه أيضاً خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سدّ باب النبوة.

[٥٩١] الجواب أن مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدركٌ آخر وقد تقدّم هذا في مباحث كونه تعالى متكلماً ودلالة المعجزة على صدق المدّعى عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكنٌ في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي.

[٥٩٢] وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بها، وفي منعه سدّ باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به.

[593] *Biz deriz ki aklın maslahat ve mefsedetlere ulaşması herhangi bir şeyde amaçlanmış değildir. Nitekim daha önce* maslahat ve mefsedetin amaca uygunluk ve aykırılıktan ibaret olduğu *geçmişti.* Amaca uygunluk ve aykırılığın aklî olduğunda da herhangi bir ihtilaf yoktur. Evet, yüce Allah'ın hükümlerinde kulların maslahatlarını temin etmeyi ve mefsedetlerini defetmeyi gözetmesi bizim esasımıza göre O'nun bir fazlıdır, sizin esasınıza göre ise O'nun üzerine vâciptir.

[594] *Bazen* güzellik ve çirkinliğin şer'î oluşunun *peygamberleri susturmayı* ve onların peygamberliklerini ispattan aciz kalmalarını *gerektireceği delili getirilir. Bu, daha önce* birinci mevkıfta *nazar bahsinde geçmişti.*

[595] *Bir Uzantı: Güzellik ve çirkinliğe hükmedenin* akıl değil de *şeriat olduğu sabit olduğuna göre şeriattan önce fiillere ait* beş hüküm ve bunlara mensup olan *hiçbir hüküm yok demektir. Mu'tezile ise şöyle demiştir:* Zaruri olmayan fiiller arasında *güzellik ve çirkinlik yönü akılla idrak edilen fiiller beş kısma ayrılır. Çünkü terki bir mefsedeti kuşatıyorsa vacibtir; yapılması bir mefsedeti kuşatıyorsa haramdır; aksi halde yapılması bir maslahatı kuşatıyorsa menduptur veya terki bir maslahatı kuşatıyorsa mekruhtur. Aksi halde* iki tarafından herhangi biri, bir mefsedet ve bir maslahatı kuşatmıyorsa *mubahtır.* Güzellik ve çirkinlik *yönü akılla anlaşılamayanlara gelince bu kısımda tek tek her bir fiile ilişkin* şeriattan önce *ayrıntılı olarak özel hüküm verilemez.* Çünkü onda bu hükmü gerektiren bir yön bilinmemiştir. O fiillerin tamamı *hakkında icmal yoluyla hüküm vermeye gelince bu hususta denilmiştir ki yasaklama, mubahlık ve duraksama hükümleri verilir.*

[596] *Yasaklamanın delili şudur: O, başkasının mülkünde onun izni olmaksızın tasarruf etmektir.* Çünkü şeriattan önceki hakkında konuşuyoruz. *Dolayısıyla haramdır. Nitekim duyulur dünyada böyledir.*

[597] *Cevap: İkisi arasında fark vardır. Zira duyulur dünyadaki zarar görmektedir* ama gaib için böyle değildir. Yine duyulur dünyadakinin mülkünde tasarrufun haramlığı şeriattan alınmıştır.

[598] *Mubahlığın delili ikidir. Birincisi: O, mülkün sahibine zarar vermeyen bir tasarruftur. Dolayısıyla mubah görülür. Buna örnek, başkasının duvarının gölgesinde gölgelenmek, onun ateşinden almak ve onun aynasına bakmaktır.*

[٥٩٣] قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مرّ من أن المصلحة والمفسدة راجعةٌ إلى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في أنه عقلي. نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناءً على أصلنا وأصلكم.

[٥٩٤] وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوّتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين مرّ في باب النظر من الموقف الأول.

[٥٩٥] تفريع؛ إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت أن لا حكم من الأحكام الخمسة وما ينتمي إليها للأفعال قبل الشرع، وأما المعتزلة فقالوا: ما يدرك من جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال التي ليست اضطرارية ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوبٌ أو تركه فمكروه وإلا أي وإن لم يشتمل شيءٌ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح؛ وأما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكمٍ خاصٍّ تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهةٍ تقتضيه، وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فقيل بالحظر والإباحة والتوقف.

[٥٩٦] دليل الحظر أنه تصرفٌ في ملك الغير بلا إذنه لأن الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد.

[٥٩٧] الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادٌ من الشرع.

[٥٩٨] دليل الإباحة وجهان؛ أحدهما أنه تصرفٌ لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته.

[599] *Cevap: Asıl, şeriatla sâbit olmuştur. Aklın tartışılan anlamda asıl hakkındaki hüküm verdiği ise men edilir.* Aksine akıl onun hakkında yalnızca doğaya uyumluluk, amaca ve maslahata uygunluk anlamında hüküm vermektedir.

[600] *İkincisi: Yüce Allah kulu yarattı, onda arzuyu yarattı ve* yiyecekler vb. *faydalanılan şeyi yarattı. Şu halde hikmet,* faydalanmanın *mubahlığını gerektirir.* Aksi halde onu yaratması abes olurdu. *Nasıl olur da onun haramlığı akılla anlaşılabilir! O, öldürücü susuzluğunu gidermek için tükenmez denizden bir avuç su içen kimse gibidir. Acaba akıl, cömertlerin en cömerdinin o kimsenin içmesini engelleyeceğine ve onu helake maruz kalmakla yükümlü tutacağına mı hükmeder?! Asla!*

[601] *Cevap: Belki Allah onu bu susuzluğa sabretmesi* ve arzu ve şehvetini engellemesi *için yaratmıştır. Dolayısıyla o kimse* buna karşılık *ödüllendirilecektir.* Bu ise büyük bir menfaattir. *Yahut* onu *bizim bilmediğimiz başka amaç için* yaratmıştır.

[602] *Duraksama ise bazen hükmün olmaması şeklinde açıklanır. Bu, nihai tahlilde mubahlığa varır. Çünkü yasaklanmayan şey mubahtır. Fakat* mubahlıkta *izin şartı koşulursa durum değişir. Bu durumda* aklî değil *şer'î bir hüküm olmaya döner.* Oysa biz aklî hüküm hakkında konuşuyoruz. Ancak bu eleştiri, ancak Şâri'in izni şart koşulursa yöneltilebilir, aklın izni değil. Bazen şöyle denir: Bu açıklama duraksamak değil, hükmün bulunmadığını kesinlemektir. Ama duraksamayla aklın hüküm vermekten durması olarak anlaşılırsa durum değişir. *Bazen de duraksama bilginin olmaması şeklinde açıklanır.* Yani orada bir mahzur veya mubahlık vardır ama biz onu bilmiyoruz. *Bu,* yukarıda öğrendiğin üzere duraksamanın anlamında bir tür zorlama içeren birinci açıklamadan *daha uygundur.* Fakat bilginin yokluğu, *delillerin çatışması nedeniyle değildir.* Çünkü bunun yanlışlığı açıklanmıştı. *Aksine* bu iki hükümden belirli olarak biri hakkında *delilin bulunmaması nedeniyledir.*

Altıncı Maksat: [Allah Çirkin Yapmaz]

[603] *Bil ki ümmet Allah'ın çirkini yapmayacağı ve vâcibi terk etmeyeceğinde icma etmiştir.* Bu icma, mürekkep bir icmadır. *Buna göre Eş'arîler Allah için çirkin ve vâcibin söz konusu olamayacağı açısından bu icmada yer alır.* Dolayısıyla Eş'arîlere göre Allah'ın çirkini yapması ve vâcibi terk etmesi düşünülemez. *Mu'tezile ise Allah'ın yapması çirkin olanı yapmaması ve yapması vâcip olanı ise yapması yönünden bu icmada yer alır.* İttifak edilen hükmün dayanağı hakkındaki *bu* ihtilaf, *yukarıda geçen* hüsün-kubuh *meselesinin bir uzantısıdır.*

[٥٩٩] الجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة.

[٦٠٠] ثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي إباحته أي إباحة الانتفاع وإلا كان خلقه عبثاً؛ وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفةً من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك؛ أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا.

[٦٠١] الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعةٌ جليلة، أو خلقه لغرضٍ آخر لا نعلمه.

[٦٠٢] وأما التوقف فيفسر تارةً بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع منه فمباح إلا أن يشترط في الإباحة الإذن فيرجع إلى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه، وإنما يتجه هذا إذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل، وربما يقال: هذا التفسير جزمٌ بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم، و يفسر تارةً بعدم العلم أي هناك حظر أو إباحة لكنّا لا نعلمه. وهذا أمثل من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة إذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين الحكمين بعينه.

المقصد السادس

[٦٠٣] اعلم أن الأمة قد أجمعت إجماعاً مركّباً على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعلٌ قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسألة المتقدمة

Çünkü Allah'tan çıkacak çirkinin çirkinliğine ve O'na vâcip olanın vâcipliğine hükmeden akıldır. Aklın güzellik ve çirkinliğe hükmettiğini kabul edenler O'nun yapacağı bir kısım fiillerin çirkinliğini ve bir kısım fiillerin de O'na vâcip olduğunu düşünmüştür. Biz ise yukarıda *aklın hüküm verdiğini çürüttük ve açıkladık ki yüce Allah hâkimdir, dilediği hükmü verir*, istediğini yapar, O'ndan herhangi bir şey zorunlulukla çıkmadığı gibi herhangi bir şey O'na zorunlu değildir ve O'ndan çıkan bir fiilin çirkin görülmesi de söz konusu olamaz. *Oysa Mu'tezile kendi esaslarına* dayanarak *bir kısım şeylerin yüce Allah'a zorunlu/vâcip olduğunu düşünmüştür.* Biz burada bu şeyleri zikredeceğiz ve her ne kadar bu şeylerin dayandığı esası çürütmek, onların çürütülmesi için yeterliyse de bu şeylere mahsus bir takım delillerle onları da çürüteceğiz.

[604] *Birincisi, lütuftur. Mu'tezile lütfu şöyle açıklamıştır: Lütuf kulu itaate yaklaştıran ve isyandan uzaklaştıran* ama mecbur etme noktasına varmayan fiildir. *Buna örnek peygamberlerin gönderilmesidir. Çünkü biz* zorunlu olarak *biliyoruz ki insanlar peygamberle birlikte itaate daha yakın ve isyandan daha uzaktır.*

[605] *Onlara şöyle denir:* Sizin lütfun vâcipliği hususunda tutunduğunuz *bu* delil, *sayısız şeyle nakzedilebilir. Zira biz biliyoruz ki eğer her asırda ve her bölgede masum bir peygamber olsa ve iyiliği emredip kötülükten nehyetseydi ve bölgelerin hakimleri de müçtehit ve müttaki olsaydı bu lütuf olurdu. Oysa siz bunu* yüce Allah'a *vâcip görmüyorsunuz. Aksine biz bunun olmadığını kesin olarak biliyoruz.* Dolayısıyla bu, Allah'a vâcip değildir.

[606] Mu'tezile'nin Allah'a vâcip kıldığı şeylerin *ikincisi itaat karşılığında sevap vermektir. Çünkü sevap, kulun* Allah'a karşı itaatle *hak ettiği bir şeydir.* Dolayısıyla sevabın ihlali çirkindir ve Allah'ın çirkini yapması imkânsızdır. Sevabın terk edilmesi imkânsız olduğuna göre onun yapılması vâciptir. *Ayrıca yükümlü tutmanın ya hiçbir gayesi yoktur ya da bir gayesi vardır. Gayesinin bulunmaması abestir ve* bilhassa hikmet sahibi olan yüce Allah'a nispetle *son derece çirkindir. Bir gayesi bulunduğunda ise bu gaye ya yüce Allah'a dönük bir gaye olacaktır ya da kula dönük bir gaye olacaktır. Allah gayenin kendisine dönük olmasından münezzehtir. Kula dönük olması durumunda ya dünyada ya da ahirette olacaktır. Dünyada olması halinde nasipsiz bir meşakkattir. Ahirette olması durumunda ise bu gaye ya kula zarar vermektir ki bu icmayla yanlıştır* ve cömert-kerîm olan Allah'ın böyle bir şey yapması çirkindir *ya da kula fayda vermektir ki varılmak istenen sonuç budur.* Çünkü bu faydanın ulaştırılması, amacın boşa çıkmaması için, zorunludur/vâciptir.

[607] *Onlara şöyle denir:* Kulun yükümlü tutulduğu *taat, önceki nimeti karşılayamaz. Çünkü önceki nimet çok ve büyükken kulun fiileri bu nimetlere kıyasla değersiz ve azdır. Bu sultanın kendisine verdiği hadsiz nimetlere parmağını oynatarak karşılık veren kimse gibidir. Nasıl olur da akıl, bu kimsenin parmağını oynatması karşılığında ödüllendirilmesine*

أعني قاعدة التحسين والتقبيح إذا لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا العقل فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه، و نحن قد أبطلنا حكمه وبيّنا فيما تقدم أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عنه ولا استقباح منه، و أما المعتزلة فإنهم أوجبوا عليه تعالى بناءً على أصلهم أموراً فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة وإن كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها؛

[٦٠٤] الأول اللطف؛ وفسروه بأنه الفعل الذي يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي إلى حدّ الإلجاء كبعثة الأنبياء فإنّا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية .

[٦٠٥] فيقال لهم: هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بأمور لا تحصى فإنّا نعلم أنه لو كان في كل عصرٍ نبي وفي كل بلدٍ معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متّقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه فلا يكون واجباً عليه.

[٦٠٦] الثاني من الأمور التي أوجبوها الثواب على الطاعة لأنه مستحقٌّ للعبد على الله بالطاعة فالإخلال به قبيح وهو ممتنعٌ عليه تعالى وإذا كان تركه ممتنعاً كان الإتيان به واجباً ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وأنه لجدّ قبيح خصوصاً بالنسبة إلى الحكيم تعالى، وأما الغرض إما عائدٌ إلى الله تعالى وهو منزّهٌ عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ، وإما في الآخرة وهو إما إضراره وهو باطلٌ إجماعاً وقبيحٌ من الجواد الكريم وإما نفعه وهو المطلوب لأنّ إيصال ذلك النفع واجب لئلاّ يلزم نقض الغرض.

[٦٠٧] فيقال لهم: الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه

ve onun ödülü hak ettiğine *hükmedebilir! Yükümlülüğe gelince biz onun hiçbir amaçtan kaynaklanmadığı şıkkını tercih ediyoruz.* Birazdan geleceği gibi bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. *Yahut* söz gelişi kafirler gibi *bir topluluğun zararı ve* söz gelişi müminler gibi *başkalarının faydası içindir. Nitekim vakıa da budur. Yahut bu, zorunluluk yoluyla değil* aksine iyilere bir bağıştır ve fâcirlere nispetle adalettir.

[608] Mu'tezile'nin Allah'a vâcip kıldığı şeylerin *üçüncüsü, isyandan alıkoymak için isyanı cezalandırmaktır. Çünkü cezalandırmamak, itaatkar ve isyankarı eşitlemek demektir.* Oysa bu, çirkindir. Nitekim duyulur dünyada bir kimsenin biri itaatkar ve diğeri isyankar iki kölesi bulunduğunda isyankarın cezalandırılmaması çirkindir. *Ayrıca cezalandırmamak, isyankarların isyanına izin vermeyi ve onları isyana teşvik etmeyi barındırır.* Bunun nedeni şudur: Yüce Allah onlara çirkinlikleri arzulama özelliği yüklemiştir. Eğer mükellef ihlal edilmesi caiz olmayan çirkini işlemesi karşılığında cezayı hak edeceğini kesinlemezse aksine ceza görmeyebileceğini düşünürse bu, yüce Allah'ın söz konusu arzuları yerine getirme hususunda isyankarlara izin vermesi, hatta onları teşvik etmesi demektir.

[609] *Onlara şöyle denir: Ceza onun hakkıdır. Cezanın düşürülmesi ise lütuftur. Nasıl olur da akıl onun imkânsızlığını düşünür!* Cezalandırmama, eşitliği gerektirmez. Çünkü itaatkar ödüllendirilmektedir, isyankar değil. *Cezalandırılma zannı daha baskın ve cezalandırmama sadece düşük ihtimal iken izin verme ve teşvik etme sözü son derece zayıftır.* Yani masiyet karşılığında cezalandırmama ihtimalinden herhangi bir izin ve teşvik gerekmez. Bu, ancak cezalandırılma zannı, onun terkine baskın olmadığında gerekir. Çünkü cezalandırılma zannı baskın bir durum iken sadece ceza verilmeyeceğine yönelik düşük bir ihtimalden izin ve teşvik gerekmez. Nitekim cezalandırmamanın imkânı hatta kişi tövbe ettiği takdirde -ki tövbe etmesi mümkündür- zorunluluğu, izin ve teşviki gerektirmemektedir.

[610] Mu'tezile'nin Allah'a vâcip kıldığı şeylerin *dördüncüsü, kul için dünyada aslahın/en iyinin yapılmasıdır.*

[611] *Onlara şöyle denir: Dünya ve ahirette azap çeken fakir kafir kul için en iyi durum, onun yaratılmamasıdır.* Oysa o, yaratılmıştır. Dolayısıyla onun hakkında onun için en iyi olan durum gözetilmemiştir. Bu sebeple en iyiyi yaratmak yüce Allah'a vâcip değildir.

واستحقاقه إياه، **وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض** ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب، **أو** هو **لضرّ قوم** كالكافرين **ونفع آخرين** كالمؤمنين **كما هو الواقع؛ أوليس ذلك على سبيل الوجوب** بل هو تفضلٌ على الأبرار وعدلٌ بالنسبة إلى الفجّار.

[٦٠٨] **الثالث** من تلك الأمور **العقاب على المعصية زجراً فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي** وهو قبيحٌ كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ، **وفيه** أي في تركه أيضاً **إذنٌ للعصاه في المعصية وإغراء لهم بها** وذلك لأنه تعالى ركّب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الإخلال به بل جوّز ترك العقاب لكان ذلك إذناً من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراءً بها وهو قبيحٌ يستحيل صدوره من الله تعالى.

[٦٠٩] **فيقال لهم: العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل** وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثابٌ دون العاصي، **وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوحٍ ضعيف جداً** يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب راجحاً على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الإذن والإغراء، كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير إنابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها.

[٦١٠] **الرابع** من الأمور الواجبة عندهم **الأصلح للعبد في الدنيا.**

[٦١١] **فيقال** لهم: **الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق** مع أنه مخلوق فلم يراعَ في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تعالى.

[612] Eksikliklerden münezzeh olan Allah'a en iyiyi yaratmanın vâcip olduğunu söyleyen *bu kuralı kökünden koparıp atan* güzel *bir hikaye vardır. İmâm Eş'arî hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye şöyle dedi: "Biri itaat içinde, biri isyan içinde yaşayan ve biri de küçükken ölen üç kardeş hakkında ne dersin?" Cübbâî şöyle dedi: "İlki cennetle ödüllendirilecek, ikincisi ateşle cezalandırılacak ve üçüncü de ne ödüllendiriecek ne de azap görecektir." Eş'arî şöyle dedi: "Eğer üçüncü 'ya rabbi bana da ömür verseydin ben de ıslah olur ve* mümin kardeşimin girdiği gibi *cennete girerdim' derse?" Cübbâî şöyle dedi: "Rab der ki 'ben biliyordum ki eğer sana ömür verseydim fasıklık ve fesat yapıp ateşe girerdin'". Eş'arî şöyle dedi: "İkincisi der ki 'ya rabbi niçin günah işleyip cehenneme girmemem için kardeşimi öldürdüğün gibi beni de küçükken öldürmedin'". Böylece Cübbâî şaşırıp kaldı. Bunun üzerine Eş'arî onun mezhebini bırakıp* Selef-i Sâlihin benimsediği *hak mezhebe döndü. Bu, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye muhalefet ettiği ilk meseleydi.* Sonra Eş'arî Allah'ın yardımı ve muvaffakiyeti sayesinde onların temellerini/prensiplerini yıkmak ve hakkın binasını yapmakla meşgul oldu.

[613] Mu'tezile'nin Allah'a vâcip kıldığı şeylerin *beşincisi, acılara karşılık bedel vermektir.* Zira onlar *şöyle demiştir: Acı eğer kulun yaptığı günahın bir karşılığı olarak gerçekleşmişse* -had cezasında çekilen acı gibi- *bunun bedelini vermek Allah'a vâcip değildir. Aksi halde* yani karşılık olarak gerçekleşmemişse *verilen acı Allah'tan geliyorsa* bu acıya karşılık *bedel vermek zorunludur. Eğer acı, başka bir mükelleften kaynaklanıyorsa bu durumda acı veren mükellefin iyilikleri varsa verdiği acıya bedel olarak onun iyiliklerinden alınıp acı çekene verilir; şayet iyilikleri yoksa Allah ya acı vereni engellemek ya da kendi katından onun verdiği acıya denk bir şeyle acının bedelini vermek zorundadır.* Denklikle kastedilen şey, Allah'ın verdiği bedelin o kimsenin verdiği acıdan eksik olmayacağıdır. Bu, verilen acının altında kalan bir bedelden sakınmayı amaçlamaktadır, acının ötesine geçen bir bedelden değil.

[614] *Mu'tezile* "tazim ve ululamayı içermeyen, hak edilmiş bir yarar" olarak tarif ettikleri bedelin zorunluluğundan ibaret olan *bu esas üzerine bir kısım* değersiz *ihtilaflara düşmüştür. Bu ihtilaflar söz konusu esasın bozukluğuna tanıklık etmektedir.*

[615] *Birinci ihtilaf:* Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri gibi *bir grup demiştir ki bedelin dünyada olması mümkündür.* Çünkü devam etmesi zorunlu değildir. Ebû Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve önceki Mu'tezilîler-den birçoğu gibi *diğerleri ise demiştir ki* devam etmesi zorunlu olduğundan *ahirette olması zorunludur. Buna örnek sevaptır.* Çünkü sevabın kesilmesi, bir acıyı zorunlu kılar. Dolayısıyla kişi bu acı nedeniyle başka bir bedeli hak eder ve bu teselsül eder. Ancak kişinin kesilmenin farkında olmayabileceği gerekçesiyle bu reddedilmiştir.

[٦١٢] حكاية شريفة تنحى بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً. فقال: يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال: الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن. قال الجبائي: يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلاّ أذنب فلا أدخل النار كما أمتّ أخي. فبهت الجبائي فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه.

[٦١٣] الخامس من تلك الأمور العوض على الآلام فإنهم قالوا: الألم إن وقع جزاءً لما صدر عن العبد من سيئة كألم الحدّ لم يجب على الله عوضه وإلا أي وإن لم يقع جزاء فإن كان الإيلام من الله وجب العوض عليه وإن كان من مكلفٍ آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجني عليه عوضاً لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه فهو احترازٌ عما دونه لا عما فوقه.

[٦١٤] ولهم بناءً على هذا الأصل الذي هو وجوب العوض المعرّف عندهم بأنه نفعٌ مستحقٌّ خالٍ عن التعظيم والإجلال اختلافاتٌ ركيكة شاهدةٌ بفساده أي بفساد الأصل؛

[٦١٥] الأول؛ قال طائفة كأبي هاشم وأتباعه: جاز أن يكون العوض في الدنيا إذ لا يجب دوامه، وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثيرٌ من متقدّميهم: بل يجب أن يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لأن انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر ويتسلسل، وردّ بجواز عدم شعوره بالانقطاع.

[616] *İkinci ihtilaf: Acaba mebzul haz sevabın devam ettiği gibi bir bedel olarak devam eder mi yoksa kesilir mi?* Diğer deyişle onun devamı zorunlu mudur yoksa kesilmesi mümkün müdür? Bu, birinci ihtilafın esasını oluşturur. Orada açıklamasını öğrenmiştin.

[617] *Üçüncü ihtilaf: Tıpkı sevabın günahlarla düştüğü gibi bedel de günahlarla düşer mi?* Düşeceğini kabul edenler şuna tutunmuştur: Düşme olmasaydı fasık ve kafir ahiretin her bir vaktinde hem bedel nimetinde hem de fısk veya küfür azabında olurdu. Oysa bu ikisinin bir arada bulunması imkânsızdır. Düşmeyi kabul etmeyenler ise şu görüşe varmıştır: Ateş ehline bedel verilmesi, onların hafiflemeyi fark etmeyecekleri şekilde azaplarının bir parçasını düşürmekle olur. Bu ise düşen parçanın vakitlere dağıtılmasıyla gerçekleşir ki hafiflemenin kesilmesiyle acı duyulmasın.

[618] *Dördüncü ihtilaf: Kula verilen şey, öncesinde herhangi bir acı olmaksızın doğrudan acıların bedeli olarak verilebilir mi?*

[619] *Beşincisi: Dördüncünün mümkün olduğu kabul edildiği takdirde bedel vermek için acı verilebilir mi yoksa bu,* bir lütuf olarak *doğrudan acı vermeyle başlama imkânıyla birlikte hikmete aykırı mı olur?*

[620] *Altıncısı: Dördüncünün mümkün olduğu reddedildiği takdirde ona ve başkasına lütuf olması amacıyla fazla bir bedel verilmesi için acı verilebilir mi? Çünkü bu* acı verme, *onu çirkinden uzaklaştıran bir ibret haline gelir.* Yani bedel olarak ulaştırılan şeyin mislince lütuf verilebileceğini reddedenler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, sadece bedel olarak acı vermeyi caiz görmüştür. Diğerleri ise bedel vermeyle birlikte başka bir şeyi daha dikkate almıştır. Bu şey, onun kişiyi ve başkalarını engelleyen bir lütuf olmasıdır. Bedel "fazla" olmakla kayıtlanmıştır zira onlar, Allah'tan gelen bedelin akıl sahibi her insanın bu bedelden dolayı o acıya katlanmaya razı olacağı şekilde fazla olması gerektiğini söylemişlerdir. Âmidî'nin nakli şöyledir: "Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve kadîm Mu'tezilîler gibi lütuf olmasını caiz görmeyenler, sadece bedel vermek için acıları caiz görmüştür. Lütuf olmasını caiz görenler ise acıları yalnızca bedel verme, başkasının o acılardan ibret alması ve acıların bir sapkını sapkınlığından alıkoymakta lütuflar olması şartıyla caiz görmüştür. Abbâd es-Saymerî herhangi bir bedel olmaksızın salt

[٦١٦] الثاني؛ هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول، وقد عرفت توجيهه هناك.

[٦١٧] الثالث؛ هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب أو لا فمن قال بالإحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقتٍ من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال، ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزءٍ من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف.

[٦١٨] الرابع؛ هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداءً بلا سبق ألم أم لا يجوز.

[٦١٩] الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوّض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفاً للحكمة.

[٦٢٠] السادس على المنع هل يؤلم ليعوّض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ يصير ذلك الإيلام عبرةً له تزجره عن القبيح يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضاً. اختلفوا فجوّز بعضهم الإيلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفاً زاجراً له ولغيره، وقيد العوض بالزائد لأنهم صرّحوا بأن العوض من الله يجب أن يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقلٍ بتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض هذا، والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوّزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة، والمجوّزين له لم يجوّزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافاً في زجر غاوٍ عن غوايته، وذهب عباد الضيمري إلى جواز الآلام لمحض

ibret amacıyla acı verilmesini caiz görmüştür. Ebû Haşim el-Cübbâî ise bedelin benzerini lütfetme kudreti varken sadece bedel verme amacıyla acı verilmesinin güzel olmadığı kanaatine varmıştır. Ona göre Allah o kimseye ancak bedel verme yönünden faydalı olacağını bildiği takdirde bedel verme için acı verilmesi güzeldir." Sen bu naklin kitaptakine uygunluğu hakkında düşünmelisin.

[621] *Yedinci ihtilaf: Hayvanların yaşadıkları sürece çektiği acı ve sıkıntılara bedel verilir de onlar benzer acı ve sıkıntılar yaşamayan emsallerinden bu bedelle ayrışır mı? Şayet bedel verilirse acaba bu* bedel verme, dünyada mıdır yoksa ahirette midir? Ahirette olması halinde acaba *cennete midir* yoksa başka bir yerde midir? *Şayet cennette ise hayvanlarda bunun, çektiklerin acıların bir karşılığı olduğunu* ve sürekli ve kesintisiz olduğunu *kavrayacakları bir akıl yaratılır mı?* İşten bunlar Mu'tezile'nin ihtilaflarıdır. *Bununla birlikte onlardan kimisi mükâbere yaparak ve hayvanların cennete girmesi ve onlarda akıl yaratılması sonucuyla yüz yüze kalmaktan kaçarak hayvanların ve çocukların acı çektiğini inkar etmiştir.*

Yedinci Maksat: Güç Yetirilmeyen Şeyle Sorumlu Tutma

[622] *Bize göre güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutma caizdir. Çünkü biraz önce* altıncı maksatta *belirttiğimiz gibi Allah'a hiçbir şey vâcip değildir ve O'nun yaptığı hiçbir şey de çirkin görülmez. Zira O, istediğini yapar ve dilediğine hükmeder. O'nun hükmünü engelleyecek hiçbir şey yoktur. Mu'tezile ise bunu aklen çirkin olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.* Nitekim duyulur dünyada durum böyledir. *Buna göre körü Mushafları harekelemekle, felçli kimseyi en uzak ülkeye yürüyerek gitmekle ve kölesini gökte uçmakla sorumlu tutan bir kimse sefih kabul edilir ve bunun çirkinliği aklın bedîhî olarak kavradığı şeylerdendir. Bu durum cansızlara emir vermek gibidir* ki bu emrin, sefihlik olduğunda hiç kuşku yoktur.

[623] *Bil ki güç yetirilemeyen şey çeşitli mertebelere ayrılır. Bu mertebelerin en aşağısı, Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bilmesi yahut irade etmesi veya* olmayacağını *haber vermesi nedeniyle fiilin imkânsız olmasıdır. Zira böylesi bir fiile, hâdis kudret taalluk edemez. Çünkü hâdis kudret,* fiilden önce değil *fiille birliktedir ve iki zıdda taalluk etmez.* Aksine bize göre iki zıttan her birine var olduğu esnada başlı başına bir kudret taalluk eder. *Oysa bununla mükellef tutmak caizdir hatta icmayla vakidir. Aksi halde isyankar kimse kafir ve fasık iken* imanla ve büyük günahları terk etmekle *mükellef olmazdı.* Hatta emredileni terk eden kimse kesinlikle asi olmazdı. Oysa bunun yanlışlığı dinden zorunlu olarak bilinir.

الاعتبار من غير تعويض، وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب.

[٦٢١] السابع؛ البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض، وإن عوّضت فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة، وإذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها، وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء وأنه دائمٌ غير منقطع. هذه اختلافاتهم على أن منهم من أنكر لحق الألم البهائم والصبيان مكابرةً وهرباً من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها.

المقصد السابع تكليف ما لا يطاق

[٦٢٢] تكليف ما لا يطاق جائزٌ عندنا لما قدّمنا آنفاً في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً كما في الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط المصاحق والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عُدّ سفيهاً وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كأمر الجماد الذي لا شك في كونه سفهاً.

[٦٢٣] واعلم أن ما لا يطاق على مراتب؛ أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته وإخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحدٍ منهما قدرةً على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا، والتكليف بهذا جائز بل واقعٌ إجماعاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وذلك معلومٌ بطلانه من الدين ضرورةً.

[624] *Mertebelerin en üstü ise bizzat mefhumu nedeniyle imkânsız olmasıdır. Buna örnek, iki zıttın bir araya gelmesi, hakikatlerin dönüştürülmesi,* kadîmin yok edilmesidir. *Bununla mükellef tutmanın imkânı ise onun tasavvurunun bir uzantısıdır* ve bu hususta görüş ayrılığı vardır. *Bizden kimileri şöyle demiştir: Eğer* zâtı nedeniyle imkânsız *tasavvur edilmeseydi onu tasavvur ve talep etmenin imkânsız olduğu hükmü* ve diğer hükümler *verilemezdi. Kimileri şöyle demiştir: İmkansızın talebi, onu gerçekleşmiş* yani sâbit *olarak tasavvur etmeye dayalıdır.* Çünkü bir şeyin sübûtunu talep eden kimse önce talep ettiği şeyi talebinin ona taalluk edeceği şekilde tasavvur etmeli, sonra onu talep etmelidir. *Oysa* gerçekleşeceği ve sübût bulacağı şekildeki *bu* tasavvur, *burada söz konusu değildir.* Diğer deyişle bizzat mefhumu nedeniyle imkânsız hakkında böyle bir tasavvur olamaz. *Zira* onu sâbit olarak tasavvur etmek imkânsızdır. Bunun nedeni şudur: İmkansızın mahiyeti, kendi olması bakımından onun yokluğunu gerektirmektedir. Oysa şeyin zâtının kendisi nedeniyle gerektirdiği şeye aykırı olarak tasavvur edilmesi, onun tasavvuru olmaz, aksine başka bir şeyin tasavvuru olur. Mesela bir kimse dördün çift olmadığını düşünse kesinlikle dördü düşünmüş olmaz. Aksine zâtı nedeniyle imkânsız *ancak* iki şekilden biriyle *tasavvur edilebilir. Birincisi, bizim iki zıttın bir araya getirilmesi diye vehmî veya gerçek bir şeyimizin olmadığı anlamında olumsuzlanmış olarak tasavvur edilmesidir. İkincisi ise karalık ve tatlılık gibi iki farklının bir araya gelmesini tasavvur edip sonra da böyle bir durumun iki zıt arasında olmayacağına hükmetmek anlamında benzetmeyle tasavvur edilmesidir. Bu* iki şekilden biriyle tasavvur *ise* imkânsızı talep etmeye değil, onun hakkında hüküm vermeye yeterlidir. Çünkü bu, *imkânsızın gerçekleştiğini* ve sübûtunu *tasavvur olmadığı gibi bunu gerektirmez.* Bilgi bahsinde aktardığımız gibi *İbn Sînâ* imkânsızın *bu* şekilde tasavvur edildiğini *belirtmiştir. Belki de Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "imkânsıza ilişkin bilgi, mâlûmu olmayan bir bilgidir" sözünün anlamı budur.* Nitekim buna da orada işaret etmiştik. *Belki "imkânsız bilinemez" diyen kimsenin kastı da budur.* Bu sözün anlamı, imkânsız zâtı ve mahiyeti bakımından bilinmez demektir.

[625] Güç yetirilemeyen şeyin *orta mertebesi, hâdis kudretin adeten ona taalluk etmemesidir. Bu, cisimlerin yaratılması gibi ister* hâdis kudretin taalluk ettiği cinsten olmadığı için *bizzat mefhumu nedeniyle hâdis kudretin ona taalluk etmesi imkânsız olsun* -çünkü hâdis kudret, kesinlikle cevherlerin yaratılmasına taalluk etmez- *isterse dağı kaldırmak ve göğe uçmak gibi* hâdis kudretin taalluk ettiği cinsten olmakla birlikte onun taalluk etmediği türden veya sınıftan olduğu için *mefhumu nedeniyle imkânsız olmasın fark etmez. İşte biz* adeten güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmaktan ibaret olan *bu kısmı mümkün görüyoruz. Bununla birlikte gerek tümevarım gerek "Allah herkesi ancak kaldırabileceği kadar sorumlu tutar"*[103] *âyeti böyle bir teklifin gerçekleşmediğini göstermektedir.*

[٦٢٤] وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلَفٌ فيه فمنا من قال: لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره و امتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه، ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه، وهو أي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتفٍ ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه فإنه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيءٍ آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته إنما يتصور على أحد وجهين؛ إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك أي تصوره على أحد هذين الوجهين كافٍ في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له. صرّح ابن سينا به أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم، ولعله معنى قول أبي هاشم: العلم بالمستحيل علمٌ لا معلوم له كما أشرنا إليه هناك أيضاً، و لعله مراد من قال: المستحيل لا يعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته.

[٦٢٥] المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق أن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادةً سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلاً أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوعٍ أو صنفٍ لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادةً نجوّزه نحن وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾

Mu'tezile ise çirkin olduğunu düşündüğü için *bunu reddetmiştir.* Zikrettiğimiz ayrıntı ve *bu* hususta tartışma konusunu belirginleştirme *sayesinde bilinir ki Ebû Leheb'in imanı hakkında söylediklerinde olduğu gibi ashabımızın delillerinin çoğu, tartışılan konunun dışında getirilen delillerdir.* Çünkü hiç kimse bunu mümkün görmemiştir.

[626] Ama bir kimse şöyle diyebilir: Yazarın "Zâtı gereği imkânsızla sorumlu tutmanın caiz oluşu, onun tasavvur edilmesinin bir uzantısıdır ve bizden bazıları zâtı gereği imkânsızın tasavvur edildiğini söylemiştir" sözü, onların bunu mümkün gördüğünü hissettirmektedir.

Sekizinci Maksat: Yüce Allah'ın Fiilleri Garazlarla Talîl Edilemez

[627] *Eş'arîler bu görüşü savunmuş* ve şöyle demiştir: Yüce Allah'ın fiillerinin herhangi bir garaz ve gâî illetin sonucu olması mümkün değildir. Bu hususta mahir filozoflar ve metafizikçiler de onlara muvafakat etmiştir. *Mu'tezile bu meselede Eş'arîlere muhalefet etmiş* ve Allah'ın fiillerinin gâî illetlerle talilinin zorunlu olduğunu savunmuştur. Fakihler ise bunun zorunlu olmadığını ama Allah'ın fiillerin bir lütuf ve ihsan olarak kulların maslahatlarına tabi olduğunu söylemiştir.

[628] *Bizim yüce Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını*, bu takdirde O'nun fiilinin bir garazla talîl edilmesinin gerekmediğini *ve O'nun yapacağı hiçbir şeyin de çirkin olmadığını*, dolayısıyla O'nun fiillerinin bütünüyle garazlardan yoksun olmasının çirkin görülemeyeceğini ve bununsa Mu'tezile'nin görüşünü çürüttüğünü *açıkladıktan sonra* hem talîlin zorunluluğunu hem de talilin bir lütuf olarak gerçekleştiğini beraberce çürütecek *iki gerekçemiz vardır.*

[629] *Birinci gerekçe: Eğer yüce Allah'ın fiili,* bir maslahatın elde edilmesi yahut bir mefsedetin giderilmesi gibi *bir garazdan dolayı olsaydı yüce Allah zâtı nedeniyle eksik olur ve o garazla yetkinleşirdi. Çünkü bir şeyin bir fâilin garazı olabilmesi için fâile nispetle onun varlığının yokluğundan daha iyi olması gerekir.* Bunun nedeni şudur: Fâile nispetle varlığı ve yokluğu eşit olan yahut varlığı yokluğunun aşağısında olan şey, zorunlu olarak fâili fiile sevkedemez ve onun fiile teşebbüs etmesine sebep olamaz. Dolayısıyla garaz olan şeyin varlığı fâil için daha iyi ve ona yokluğundan daha layık olmak zorundadır. *Yetkinliğin anlamı budur.* Öyleyse fâil, garazın varlığıyla yetkinleşir ve o olmadan da eksik kalır.

وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم، وبه أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصبٌ للدليل في غير محل النزاع إذ لم يجوّزه أحد.

[٦٢٦] ولقائلٍ أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضاً منّا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوّزونه.

المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللةً بالأغراض إليه.

[٦٢٧] ذهب الأشاعرة وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيءٍ من الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعةٌ لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً.

[٦٢٨] لنا في إثبات مذهبنا بعد ما بيّنا من أنه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب حينئذٍ أن يكون فعله معللاً بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة. وجهان يبطلان المذهبين معاً أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلاً؛

[٦٢٩] أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بدونه.

[630] *Şayet şöyle denirse: Gerekliliği kabul etmiyoruz. Çünkü garaz bazen* fâile *dönük olabilir* ve bu durumda sizin söylediğiniz eksiklik ve yetkinleşme gerekir, bazen de *başkasına dönük olur* ve bu durumda gerekmez. *Şu halde* yüce Allah'ın bir garaz nedeniyle fâil olması, birinci kısma girmesini gerektirmez. Zira *bir garaz nedeniyle yapan her fâil, garazın kendisi için yapıyor değildir.* Aksine yüce Allah hakkında bu imkânsızdır, çünkü O, zarar görme ve faydalanmadan münezzehtir. Şu halde ortaya çıkmaktadır ki O'nun garazı kullarına racidir. Bu garaz ise kulların maslahatlarını var etmek ve mefsedetlerini uzaklaştırmak sûretiyle onlara ihsanda bulunmaktır. Bunda ise hiçbir mahzur yoktur.

[631] *Biz şöyle deriz: Başkasına fayda vermek* ve ihsanda bulunmak *şayet yüce Allah'a nispetle yokluğundan evla ise yukarıda söylenen durum bağlayıcıdır.* Çünkü bu takdirde yüce Allah o fayda ve iyilik sayesinde kendisine evla ve daha uygun şeyi elde etmektedir. *Aksi halde* evlâ olmayıp da eşit olması veya tercihe şayan olmaması halinde *O'nun garazı olmaya elverişli değildir.* Çünkü daha önce buna ilişkin zorunlu bilgiye işaret edilmişti. Hatta deriz ki *nasıl olur* da yüce Allah'ın fiillerinin kulların menfaatleriyle talîl edilmesi gerektiğini iddia edebiliriz! *Biz biliyoruz ki cehennem ehlinin cehennemde ebedî kalışı Allah'ın fiillerindendir ve bunda gerek onların gerekse başkalarının zorunlu olarak hiçbir menfaati yoktur.*

[632] *İkinci gerekçe: Fiilin garazı, onun dışında bir şeydir ve fiile bağlı olarak ve fiil aracılığıyla meydana gelir.* Diğer deyişle fiilin garazın varlığında bir katkısı vardır. Oysa bu, Allah'ın fiillerinde düşünülemez. *Çünkü daha önce açıkladığımız gibi yüce Allah bütün şeylerin doğrudan fâilidir. Dolayısıyla oluşa* ve hudûsa *gelen şeylerin hepsi* herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan O'nun kudretinin tesiriyle *O'nun fiilidir* ve O'ndan çıkar. Yoksa O'na ait olup şeyin, *kendisi olmaksızın meydana gelmeyeceği* şekilde onun varlığına dahli bulunan *başka bir fiilin garazı değildir ki o fiilin garazı* olmaya *elverişli olsun* da onun aracılığıyla meydana gelsin. O'nun fiil ve eserlerinden *bir kısmının garaz yapılması, diğer kısmın garaz yapılmasından evlâ değildir.* Çünkü hepsi eşit ölçüde Allah'a dayandığı takdirde hiçbirinin diğerinin varlığına katkısı yoktur. Dolayısıyla tersinin değil de bir kısmının diğerlerinin garazı yapılması, tamamıyla keyfi bir hükümdür. Şu halde O'nun fiillerinde talîl asla düşünülemez.

[633] *Yine* O'nun fiilleri garazlarla talîl edildiğinde talilin sonsuza dek teselsül etmemesi aksine kendinde *garaz* ve maksat olan şeye *varıp dayanması ve* kendinde garaz ve maksat olan *o şeyin başka bir garaz için olmaması gerekir.* Çünkü bu, varsayılana aykırıdır.

[٦٣٠] فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائداً إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائداً إلى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلاً لغرض أن يكون من قبيل الأول إذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى محالٌ لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعاً إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك.

[٦٣١] قلنا: نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام لأنه تعالى يستفيد حينئذٍ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له وإلا أي وأن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً لم يصلح أن يكون غرضاً له لما مرّ من العلم الضروري بذلك، بل نقول: كيف ندّعي وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد وإنّا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورةً.

[٦٣٢] وثانيهما أي ثاني الوجهين أن غرض الفعل أمرٌ خارجٌ عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله إذ هو تعالى فاعلٌ لجميع الأشياء ابتداءً كما بيّناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث إلا فعلاً له صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداءً بلا واسطة لا غرضاً لفعلٍ آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء إلا به ليصلح أن يكون غرضاً لذلك الفعل حاصلاً بتوسطه، وليس جعل البعض من أفعاله وآثاره غرضاً أولى من البعض الآخر إذ لا مدخل لشيءٍ منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضاً من بعض الآخر دون عكسه تحكمٌ بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً.

[٦٣٣] وأيضاً إذا عللت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود في نفسه وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرضٍ آخر لأنه خلاف ما فرض، وإذا

Bu, mümkün olduğuna göre garazın zorunlu olduğu görüşü çürümektedir. Zira O'nun fiilleri, garazı olmayan bir fiile varıp dayanmaktadır. Bu fiil ise kendinde maksattır. Bazen şöyle denir: Garazda zât bakımından farklılık zorunlu değildir. Aksine garaz için itibârî farklılık yeterlidir.

[634] Mu'tezile yüce Allah'ın fiillerinde garazın bulunmasının zorunlu olduğuna *şöyle delil getirmiştir: Garazdan yoksun fiil, abestir ve* zorunlu olarak *çirkindir. Allah'ın bundan tenzih edilmesi gerekir.* Zira Allah onun çirkinliğini bilir ve ondan müstağnidir. Öyleyse abes ve eksikliği nefyetmek için O'nun fiilinde başkasına dönük bir garaz bulunmalıdır.

[635] *Biz* onlara cevap olarak *şöyle deriz: Eğer abesle herhangi bir garaz içermeyen* fiilleri *kastediyorsanız bu, zaten* tartışılan *ilk meseledir.* Çünkü biz yüce Allah'tan kendisinde kesinlikle hiçbir garazın bulunmadığı bir fiilin çıkmasını mümkün görüyoruz. Oysa siz bunu reddediyor ve abes olarak adlandırıyorsunuz. Dolayısıyla bu delil size hiçbir yarar sağlamaz. *Şayet* abesle *başka bir şey kastediyorsanız* öncelikle sizin *bu başka şeyi tasvir etmeniz gerekir* ki biz onu anlayıp tasavvur edelim. *Sonra* ikinci olarak *onu takrîr etmeniz* yani garazdan yok olması halinde fiile ait o mefhumun sübutunu açıklamanız *gerekir. Sonra* üçüncü olarak söz konusu başka mefhumla nitelenen *fiilin, eksikliklerden münezzeh olan Allah hakkında* imkânsız olduğunu *göstermeniz gerekir* ki maksadınıza ulaşmış olasınız.

[636] Bazen cevapta şöyle denir: Abes, fayda ve menfaatlerden yoksun fiildir. Oysa yüce Allah'ın fiilleri, muhkemdir, mükemmeldir ve O'nun yaratıklarına dönük sayısız hikmet ve maslahatı içerir. Fakat bu hikmet ve maslahatlar, O'nu fiil yapmaya sevkeden sebepler ve fâil olmasını gerektiren illetler değildir. Dolayısıyla da O'nun garazları ve fiillerinin gaye illetleri olamazlar ki O'nun bunlarla yetkinleşmesi gereksin. Aksine O'nun fiillerine ait gaye ve menfaatler olup fiillerin ardından meydana gelen eserlerdir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinden hiçbirinin faydadan yoksun abes fiil olması gerekmez. Yüce Allah'ın fiillerinin talîline delalet eden zâhir naslara gelince bunlar garaz ve gâî illet olarak değil, gaye ve menfaat olarak yorumlanır.

جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض إذ قد انتهت أفعاله إلى فعلٍ لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه، وقد يقال: لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري.

[٦٣٤] احتجّوا أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرضٍ يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقص.

[٦٣٥] قلنا: في جوابهم إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الأفعال فهو أول المسألة المتنازع فيها إذ نحن نجوّز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعبّرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعاً، وإن أردتم بالعبث أمراً آخر فلا بد لكم أولاً من تصويره أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره، ثم لا بد ثانياً من تقريره أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوّه من الغرض، ثم لا بد ثالثاً من الدلالة على امتناعه أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم.

[٦٣٦] وقد يقال في الجواب: إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمةٌ متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسباباً باعثةً على إقدامه وعللاً مقتضيةً لفاعليته فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالّة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمولٌ على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية.

[637] *Ek: Onlara* "siz yüce Allah'ın fiillerinde garaz bulunması gerektiğini söylüyorsunuz *pekala bu zor yükümlülüklerin garazı nedir. Bu yükümlülüklerde Allah'ın hiçbir çıkarı yoktur, zira O, bundan yücedir; kulun da hiçbir çıkarı yoktur, zira bunlar hiçbir hazzı bulunmayan zahmetlerdir" denildiğinde şöyle dediler: Bu yükümlülüklerdeki garaz,* kullara racidir. Bu ise *kulun* ahiret yurdunda *sevaba ulaştırılması* ve ona muktedir kılınmasıdır. *Kuşkusuz sevap tazim* ve ikrama eşlik eden sürekli menfaattir. Sözü edilen *bu* tazim *önceki bir hak etme olmaksızın* aklen *çirkindir.* Nitekim sultan bir çöpçüye uğrasa ve ona hesapsız mal verse onun bu yaptığı kesinlikle çirkin görülmez bilakis cömertlik, bağış, fakiri zenginleştirmek ve onu düşük seviyeden bütünüyle uzaklaştırmak olarak değerlendirilir. Fakat bununla birlikte ona misafir olup da onu tazim ederek önünde dikilse, ona saygı gösterse ve hizmetçilerine onun parmaklarını öpmeyi emretse onun bu yaptığı çirkin karşılanır, akıl sahipleri onu yererek onun eksik akıllı ve kıt kavrayışlı olduğunu söylerler. Öyleyse eksikliklerden münezzeh olan Allah, kullarına hem kendisinin hem de mukarrep meleklerin tazim ve teşrifinin eşlik ettiği ebedî menfeatler vermek istediği ve bunun herhangi bir hak etme olmaksızın doğrudan bahşedilmesi güzel olmadığından bunları hak etmelerini sağlayacak şeylerle kulları sorumlu tutmuştur.

[638] *Mu'tezile'ye şöyle denir: Sevap vererek lütufta bulunmanın çirkin olduğunu kabul etmiyoruz.* Tersine orada kesinlikle herhangi bir çirkinlik söz konusu değildir. Çirkin olduğu kabul edilse bile yüce Allah'ın yapması değil, ancak faydalanma ve zarar görmesi mümkün olanın yapması çirkin görülür. Zira yüce Allah kullarına *bu dünyada sayısız nimetler ihsan ettiği gibi* onu da ihsan edebilir. Sen farkındasın ki onlara göre çirkin görülen şey, vaat edilen tazimle birlikte yapılan ihsandır, bizim anlattığımız gibi nimetler değildir. Fakat bu, menin senedi olup defedilmesi hiçbir yarar sağlamaz. Yine *onun* yüce Allah hakkında *çirkinliği kabul edilse bile bu* büyük *sıkıntı olmaksızın sevaba ulaştırmak mümkündür. Çünkü sevap, sıkıntı miktarınca ve* sıkıntıya eşit *bir bedel değildir. Nitekim kelime-i şehâdetin söylenmesinde* namaz ve oruç gibi *pek çok güç ibadette bulunmayan sevap vardır. Aynı şekilde bir peygamberin* onu öldürmek isteyen bir zalimden *kurtarılmasını yahut genel bir iyiliğin elde edilmesi veya bir kötülüğün giderilmesini içeren söz de böyledir.* Çünkü bu sözle daha zor bile olsalar pek çok ibadetin sevabından daha fazla sevap hak edilir.

[٦٣٧] تذنيب؛ إذا قيل لهم: أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ. قالوا: الغرض فيها عائدٌ إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيمٍ وإكرام وهو أي التعظيم المذكور بدون استحقاقٍ سابق قبيح عقلاً. ألا يرى أن السلطان إذا مرّ بزبّال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عدّ جوداً وفضلاً وإغناءً للفقير وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية، لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمّه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلّة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلالٍ وإكرامٍ منه ومن ملائكته المقرّبين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كلّفهم ما يستحقونه به.

[٦٣٨] فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك أصلاً، ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فإنه يجوز أن يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وأنت خبيرٌ بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صوّرناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه، وإن سلم قبحه من الله تعالى أيضاً فيمكن التعريض له أي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً مساوياً لها. ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثيرٍ من العبادات الشاقة كالصلاة والصيام، وكذا الكلمة المتضمنه لإنجاء نبيّ من ظالمٍ يريد إهلاكه أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شرٍّ عام إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثوابٍ كثيرٍ من العبادات وإن كانت أشق منها.

[639] *“İbadetlerin en üstünü, en zor olanıdır” rivayetine gelince bu, maslahatlar bakımından eşitlik olduğunda böyledir.* Dolayısıyla bu rivayet, daha hafif ve kolay olanın, maslahatının daha çok ve faydasının daha büyük olması halinde daha sevap olmasıyla çelişmez. O meşakkat olmaksızın sevaba ulaştırmak mümkün olduğunda ise onunla sorumlu tutmak, herhangi bir garaz içermez. *Sonra* “sorumlu tutmak, sevaba ulaştırmaktır” sözünüz, *sorumlu tutmanın kafir ve fasığın azaba maruz bırakılmasını içermesiyle çelişir.* Zira teklif olmasaydı kafir ve fasık azabı hak etmezdi. *Ötekinin bundan* yani sevaba ulaştırmanın azaba ulaştırmaktan *daha çok olduğunu da nereden çıkardınız?* Aksine biz deriz ki, ikincisi birinciden daha çoktur. Çünkü kafir ve fasıklar çoğunluğu oluşturmaktadır. Fayda, zarardan daha çok olmadığına göre o fayda, hikmet sahibi, bütün eşyanın hallerini bilen ve fiilleri gerektiği gibi yapan Allah’ın garazı olmaya elverişli değildir. Şu halde teklifin garazına dair söyledikleriniz geçerliliğini yitirmiştir.

[٦٣٩] **وما يروى** من **أن أفضل العبادات أحمزها** أي أشقها **فذلك عند التساوي في المصالح** فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحةً وأعظم فائدةً، وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارياً عن الغرض، **ثم إنه** أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريضٌ للثواب **معارضٌ بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب** إذ لولا التكليف لم يستحقّا عقاباً، **ومن أين لكم إن ذلك** أي التعريض للثواب **أكثر من هذا** أي التعريض للعذاب بل نقول: إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة، وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرّة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف.

Yedinci Mersad: Yüce Allah'ın İsimleri

İlâhiyat bahisleri bu bahisle sona ermektedir.
Bu mersadda bir kısım maksatlar vardır.

Birinci Maksat: İsim Tesmiyeden/İsimlendirmeden Başkadır

[640] *İsim isimlendirmeden başkadır zira isimlendirme, ismin bir şey için tahsisi ve vazıdır. Kuşkusuz* ismin bir şeye tahsisi *ismin kendisinden başkadır.* Nitekim bedîhe de buna tanıklık etmektedir. Yine *isimlendirme vazedenin fiilidir ve* geçmiş zamanda *olmuş bitmiştir. Oysa isim böyle değildir.* İlerde anlatılacağı üzere kelâmcıların bir kısmı, isimlendirmenin delalet eden sözlerin -ki bunlar, isimlerdir- ta kendisi olduğunu düşünmüştür. Fakat yazar, bunları dikkate almamıştır.

[641] *İsmin isimlendirilenin aynısı mı yoksa ondan başka bir şey mi olduğu tartışması meşhur olmuştur. Hiçbir akıl sahibi tartışmanın, at lafzının bilinen hayvanın kendisi mi yoksa ondan başka mı olduğu hususunda yapılmadığından kuşkulanmaz.* Çünkü bu, hiç kimsenin karıştırmayacağı bir şeydir. *Tartışma, ismin medlûlü hakkındadır: Acaba ismin medlûlü, kendi olması bakımından zât mıdır yoksa ona doğru bir şekilde söylenen, ona ilişen ve ondan haber veren bir durum bakımından zât mıdır? Bundan dolayı Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî şöyle dedi: İsim bazen isimlendirilenin aynısı olur* yani bazen ismin medlûlü, isimlendirilenin kendi olması bakımından zâtı olur. *Mesela Allah ismi, zâtın özel adıdır ve onda herhangi bir anlam dikkate alınmaz. Bazen de ondan başka olur. Buna örnek, hâlık ve râzık isimleridir. Bu kısma giren isimler, isimlendirilenin başkasına nispetine delalet eder. Kuşkusuz bu nispet, isimlendirilenden başkadır. Bazen de isim isimlendirilenin ne aynı ne de ondan başka olur. Buna örnek, alîm ve kadîr isimlerdir. Bu kısma giren isimler* isimlendirilenin zâtıyla kâim *gerçek bir sıfata delalet eder. Eş'arî'nin görüşlerinden biri de* zâtla kâim *bu* gerçek sıfatın *zâtın ne kendisi ne de ondan başka olduğudur. Nitekim bu daha önce geçmişti.* O sıfatla birlikte alınan zâtta da durum böyledir.

[642] Âmidî şöyle demiştir: "Akıl sahipleri isimlendirme ve isimlendirilenin başka olduğu hususunda görüş birliği etmiştir. Ashâbımızın çoğunluğu, isimlendirmenin delalet eden sözlerin ta kendisi ve ismin de medlûlün ta kendisi olduğu kanaatine varmıştır. Sonra onlar görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu bağlamda İbn Fûrek ve başkaları şu görüşü savunmuştur: 'Her isim, isimlendirilenin aynıdır. Senin 'Allah' sözün isimlendirilenin ta kendisi olan bir isme delalet eder. Aynı şekilde 'bilen ve yaratan' sözlerin de böyle olup bilen ve yaratan olmakla nitelenen rabbe delalet eder.'

المرصد السابع في أسماء الله تعالى

وبه تنتهي مباحث الإلهيات وفيه مقاصد؛

المقصد الأول الاسم غير التسمية

[٦٤٠] الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه أي تخصيص الاسم بشيء مغاير له أي للاسم كما تشهد به البديهة، و أيضاً التسمية فعل الواضع وأنه منقضٍ فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت إليه المصنف.

[٦٤١] وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنىً فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته، ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مرّ فكذا الحال في الذات المأخوذة من تلك الصفة.

[٦٤٢] قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك: الله، قولٌ دالٌّ على اسم هو المسمى، وكذا قولك: عالم وخالق، فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً.

[643] Bazıları da şöyle demiştir: "İsimlerin bir kısmı, isimlendirilenin aynıdır. Buna örnek, mevcut ve zât isimleridir. Bir kısmı isimlendirilenden başkadır. Buna örnek, yaratan ismidir. Çünkü isimlendirilen, onun zâtı iken isim yaratmanın kendisidir. Yaratması ise onun zâtından başkadır. Bir kısım isimler ise ne aynıdır ne de başkadır. Buna örnek, bilendir. Çünkü bu örnekte isimlendirilen onun zâtı iken isim onun bilgisidir. Bilgisi ise onun zâtının ne aynı ne gayrıdır.

[644] Mu'tezile'ye göre isim, isimlendirmeden ibarettir. Ashâbımızdan bir kısım müteahhirûn, bu hususta Mu'tezile'ye katılmıştır. Üstat Ebû Nasr b. Eyyûb şu görüşü savunmuştur: İsim lafzı isimlendirme ile isimlendirilen arasında ortak kullanılan bir lafız olup bunların her birine söylenir ve hangisinin kastedildiği karineler sayesinde anlaşılır. Sana kapalı değildir ki Ebû Nasr'ın sözüne göre tartışma, isim lafzındadır. Bu lafız, lafızlar hakkında kullanılır ve bu durumda isim, vazedenin fiili anlamında değil de belirtilen anlamda isimlendirmenin aynı olur. Yahut isim lafzı, lafızların medlûlleri hakkında kullanılır ve bu durumda isimlendirilenin aynı olur. Senin 'isimler, fiiller ve harfler' sözünde, 'rabbinin ismini tesbih et' âyetinde ve 'rabbinin adı' yani müsemması 'yücedir' âyetinde ve Lebid'in 'sonra selam adı sizin üzerinize olsun' sözünde olduğu gibi her iki kullanım da vardır. Fakat bu, dilsel bir tartışma olup burada hiçbir faydası yoktur."

[645] İmâm Fahreddîn Râzî şöyle demiştir: "Ashabımızın meşhur görüşü ismin isimlendirilenin aynı olduğu; Mu'tezile'nin meşhur görüşü ismin isimlendirmenin aynı olduğu; Gazzâlî'nin meşhur görüşü ismin her ikisinden de farklı olduğu, çünkü nispet ve iki tarafın kesinlikle birbirinden başka olduğudur. İnsanlar bu meselede uzun uzadıya konuşmuşlardır. Bana göre bu tartışma gereksizdir. Çünkü isim, belirli lafız iken isimlendirilen, bu lafzın karşılık olarak konulduğu şeydir. Bu bağlamda deriz ki isim bazen isimlendirilenden başka olur. Çünkü duvar lafzı, duvarın hakikatinden başkadır. Bazen isimlendirilenin aynısı olur. Çünkü 'isim' lafzı, zamandan soyutlanmış anlama delalet eden lafzın ismidir. Bu lafızlardan biri de 'isim' lafzıdır. Bu durumda isim lafzı, kendisinin ismi olmaktadır. Dolayısıyla burada isim ve isimlendirilen bir olmaktadır." İmâm Râzî şöyle dedi: "Bana göre mesele bundan ibarettir."

[٦٤٣] وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها.

[٦٤٤] وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشتركٌ بين التسمية والمسمى فيطلق على كلٍّ منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة ا س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابتٌ كما في قولك: الأسماء والأفعال والحروف، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ و ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ أي مسمّاه، وقول لبيد: ثم اسم السلام عليكما؛ لكن هذا بحثٌ لغويٌّ لا فائدة فيه ههنا.

[٦٤٥] وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن الغزالي أنه مغايرٌ لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً، والناس قد طوّلوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فإن لفظ الاسم اسمٌ للفظ الدال على المعنى المجرّد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال: فهذا ما عندي في هذه المسألة.

İkinci Maksat: İsmin Kısımları

[646] *Bil ki* şeye söylenen *isim ya* kendi olması bakımından zâtın adı olması sûretiyle *zâttan alınmadır ya zâtın bir parçasından ya zâtın kendisi dışındaki bir niteliğinden ya da* zâttan kaynaklanan *fiilden alınmadır.* İşte bunlar, mutlak olarak ismin kısımlardır. *Sonra bunların hangisinin yüce Allah hakkında mümkün olduğuna bakarız. Zâttan alınan isim, zâtın akledilmesinin bir uzantısıdır. Bunun hakkında konuşmuştuk.* Yüce Allah'ın zâtının akledilebileceğini düşünen kimse, O'nun kendine özgü hakikatine karşılık olarak bir ismin olmasını da mümkün görmüştür. Zâtın akledilmesinin imkânsız olduğunu düşünenler O'nun zâtından alınan bir ismin O'na verilmesini mümkün görmemiştir. Çünkü ismin bir anlama karşılık olarak konulması, anlamın akledilmesinin bir uzantısı ve onun anlatılmasına vesiledir. Akledilmesi ve anlatılması mümkün olmadığına göre zâta karşılık bir isim de tasavvur edilemez.

[647] Ancak bu görüş sorunludur. Çünkü ihtilaf zâtın künhüyle akledilmesi hakkındadır. Oysa ismin vazı, zâtın künhüyle akledilmesine dayanmaz. Zira bir zâtı herhangi bir yönden düşünüp ismi bu özel yönden vazetmek ve zâtı künhüyle değil de bir açıdan anlatmayı kastetmek mümkündür. Bu durumda söz konusu yön vazı mümkün kılar ve ismin mefhumunun dışında kalır. Nitekim daha önce geçtiği üzere "Allah" lafzı, O'nda herhangi anlam dikkate alınmaksızın O'nun zâtına karşılık olarak vazedilmiş özel bir isimdir.

[648] İnsan için cisim gibi *parçadan alınmış isme gelince bunun yüce Allah hakkında yapılması imkânsızdır. Zira daha önce açıkladığımız üzere zâtî zorunluluk, bileşiklikle çelişir.* Dolayısıyla yüce Allah'ın zâtının bir parçası olduğu düşünülemez ki parçanın ismi O'na verilsin. İsmin mefhumuna giren *haricî vasıftan alınan isme gelince bu,* yüce Allah hakkında *mümkündür. Sonra bu vasıf, bazen gerçek olur.* Buna örnek, alîmdir. *Bazen izâfî olur.* Buna örnek, yüce anlamına gelen mâcittir. *Bazen de olumsuz olur.* Buna örnek, kuddûstür. *Fiilden alınan isim de* yüce Allah hakkında *mümkündür. İşte* ismin sayılan *bu* altı kısmı *onun basît kısımlarıdır. Bu kısımlar ikili ve daha çok bileşime girebilir. Bunun örneklerini bir sonraki maksatta öğreneceksin.*

المقصد الثاني في أقسام الاسم

[٦٤٦] **اعلم أن الاسم** الذي يطلق على الشيء **إما أن يؤخذ من الذات** بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو **أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل** الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق **ثم ننظر أيّها يمكن في حق الله تعالى؛ أما المأخوذ من الذات ففرع تعلقها وقد تكلمنا فيه** فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوّز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوّز له اسماً مأخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بإزائه.

[٦٤٧] وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته، ووضع الاسم لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجهٍ من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبارٍ ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مرّ من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنىً فيه.

[٦٤٨] **وأما المأخوذ من الجزء** كالجسم للإنسان مثلاً **فمحالٌ عليه** تعالى **لما بيّنا** من **أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب** فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه، **وأما المأخوذ من الوصف الخارجي** الداخل في مفهوم الاسم **فجائزٌ** في حقه تعالى، **ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً** كالعليم **وقد يكون إضافياً** كالماجد بمعنى العالي **وقد يكون سبباً** كالقدّوس، **وأما المأخوذ من الفعل فجائزٌ** في حقه تعالى أيضاً **فهذه** الأقسام المذكورة للاسم هي **أقسامه البسيطة، وقد تتركّب ثنائياً وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد.**

Üçüncü Maksat: Yüce Allah'ın İsimlendirilmesi Tevkîfîdir

[649] *Tevkîfî sözüyle kastedilen, isimlerin Allah'a söylenmesinin izne bağlı olmasıdır.* Söz konusu olan şey, Allah'ın çeşitli dillerde vazedilmiş özel isimleri değildir. Tartışma, sıfatlar ve fiillerden alınan isimler hakkındadır. Mu'tezile ve Kerrâmiyye şu görüştedir: Akıl, yüce Allah'ın vucûdî veya selbî bir sıfatla nitelendiğini gösterdiğinde o sıfatla nitelendiğini gösteren bir isim verilmesi mümkündür. İster onun söylenmesi hakkında şer'î bir izin bulunsun isterse bulunmasın fark etmez. Fiillerde de durum böyledir.

[650] Ashabımızdan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî şöyle demiştir: "Yüce Allah için sâbit bir anlama delalet eden her lafız, şayet Allah' a söylenmesi O'nun yüceliğe yakışmayan bir anlam vehmettirmiyorsa her hangi bir dinî izin olmaksızın O'na söylenebilir. Bu bakımdan Allah'a ârif adını verilmesi doğru değildir. Çünkü mârifetle bazen öncesinde gaflet olan bir bilgi kastedilir. Yine fakîh lafzı da söylenemez. Çünkü fıkıh, konuşanın sözünden kastettiği şeyi anlamaktır. Bu ise öncesinde bilgisizlik olduğunu hissettirmektedir. Aynı şekilde Allah'a âkil lafzının söylenmesi de doğru değildir. Çünkü akıl, ayak bağı anlamındaki ikâl'den alınmış olup gereksiz şeye teşebbüsü engelleyen bilgidir. Bu anlam ise ancak bir saikin gereksiz şeye sevkettiği kimse hakkında düşünülebilir. Yine kavrayışlı/fitan lafzı da böyledir. Çünkü fetânet, işitene ulaştırılması amaçlanan şeyi hızlı idrak etmektir ve dolayısıyla da öncesinde bilgisizlik vardır. Tabip lafzı da böyledir. Zira tıpla tecrübelerden alınan bilgi kastedilir. Yüce Allah hakkında doğru olmayan anlamları vehmettiren bütün lafızlarda durum böyledir."

[651] Bazen şöyle denir: Söz konusu vehmin bulunmamasının yanı sıra yücelik de hissettirmelidir ki tevkîf olmadan lafız Allah'a söylenebilsin.

[652] Şeyh Eş'arî ve takipçileri tevkîfin bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir ve tercih edilen görüş de budur. *Bunun amacı, bu husustaki yanılgının büyüklüğünden dolayı yanlış bir anlamı vehmettirecek lafızlardan sakınmaktır.* Dolayısıyla bizim idrakimiz ölçüsünde yanlış vehminin bulunmamasıyla yetinmek uygun değildir, aksine dinin iznine dayanmak gerekir. *Hakkında tevkîfin bildirildiği meşhur isimler ise doksan dokuz isimdir.* Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde şu rivayet vardır: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer." Bu rivayette

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

[٦٤٩] **أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه** وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفةٍ وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال.

[٦٥٠] وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظٍ دلّ على معنىً ثابتٍ لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعرٌ بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علمٌ مانعٌ عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذٌ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى.

[٦٥١] وقد يقال: لا بد من نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف.

[٦٥٢] وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار **وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك** فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع. **والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً** فقد ورد في الصحيحين أن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة وليس فيهما

söz konusu isimlerin neler olduğu açıklanmamaktadır. Fakat Tirmizî ve Beyhakî bu isimleri elinizdeki kitapta geçtiği şekilde belirlemiştir. Yazarın "meşhur" demesinin nedeni, başka isimlerle ilgili tevkîfin de bulunmasıdır. Kur'ân'dakiler mevlâ, nasîr, gâlib, kâhır, karîb, rab, nâsır, e'lâ, ekram, ahsenü'l-hâlikîn, erhamü'r-râhimîn, zi't-tavl, zi'l-kuvve, zi'l-meâric ve diğerleridir. Hadistekiler ise hannân, mennân gibidir. İbn Mâce'nin rivayet ettiği bir hadiste tâm, kadîm, vitr, şedîd, kâfî vb. meşhur rivayette bulunmayan isimler vardır. İsimlerin sayılmasından kasıt, ya ezberlenmesidir zira ezber, ancak hepsinin defalarca tekrarı ve sayılmasıyla gerçekleşir ya da kuşatma, sayma, bilme, inanma, haklarını verme bakımından zaptedilmesidir. Özetle *biz de* cennete girme umuduyla *bu isimleri sayalım.*

[653] Bu amaçla şöyle deriz: *Allah lafzı, O'nun zâtına mahsus özel isimdir. Bu isimle başkası nitelenmez* yani kesinlikle başkasına söylenmez. *Bu sebeple denilmiştir ki Allah ismi, camid özel isim* olup türetilmiş değildir. İki görüşünde birinde Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh bu görüştedir. Ebû Hanife'den nakledilen görüş budur. Şafiî, Ebû Süleyman el-Hattâbî ve Gazzâlî de bu görüştedir. Allah hepsine rahmet etsin. *Denilmiştir ki bu isim türemiştir. Aslı el-İlâh'tır. Hemze ağırlığından dolayı hazfedilmiş ve lâm da idğam edilmiştir. İlah ismi ise elehe'den gelir.* "Elehe" ibadet edilen demektir. Yazarın *ibadet edildiğinde* sözüyle kastı budur. *Denilmiştir ki* el-ilâh ismi *el-veleh'ten* alınmıştır. *Veleh ise hayret demektir. Her ikisi de izâfî bir sıfata racidir.* Bu sıfat ise yaratıkların ibadet ettiği ve akılların hayrete düştüğü şey olmasıdır. *Denilmiştir ki* ilâh'ın anlamı *yaratmaya kadir olan demektir.* Bu durumda kudret sıfatına racidir. Denilmiştir ki ilâh, yalnızca istediği olandır. *Denilmiştir ki sorumlu tutmanın yegane mercii olan kimsedir. Bu* iki anlama *göre ilâh ismi, selbî bir* fiilî *sıfata racidir.* Doğrusu şudur: Allah lafzı, kök itibariyle bir sıfat olduğu kabul edildiği takdirde, meşhur olduğu için kemâl sıfatlarını ima eden bir özel isme dönüşmüştür.

[654] *Erhamü'r-râhimîn* terkibindeki iki isim, nedmân ve nedîm konumunda olup *mahlûkâta nimet vermek isteyen demektir. Buna göre terkipteki iki isim, iradeye racidir.* Denilmiştir ki büyük ve incelikli nimetleri veren demektir. Bu durumda isim, fiilî bir sıfata racidir.

[655] *Melik,* dilediğini *şereflendiren ve* dilediğini *zillete düşüren ama zelil edilmeyen* diğer deyişle zillete düşürülmesi imkânsız olan *demektir. Bu durumda melik isimi, fiilî ve selbî bir sıfata racidir. Denilmiştir ki* bu ismin anlamı, *kudreti tam olandır. Bu durumda* isim, *kudret sıfatına* racidir.

تعيين تلك الأسماء، لكن الترمذي والبيهقي عيّناها كما في الكتاب وإنما قال في المشهور: إذ قد ورد التوقيف بغيرها أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج إلى غير ذلك، وأما في الحديث فكالحنّان والمنّان، وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها وإحصاؤها؛ أما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مراراً وأما ضبطها حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً وقياماً بحقوقها. وبالجملة فلنحصها إحصاءً طمعاً في دخول الجنة.

[٦٥٣] فنقول: الله وهو اسمٌ خاصٌّ بذاته لا يوصف به غيره أي لا يطلق على غيره أصلاً. فقيل: هو علمٌ جامد لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله، وقيل: مشتق وأصله الإله؛ حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام، وهو من ألَه بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله: إذا تعبد. وقيل: الإله مأخوذٌ من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة إضافية هي كونه معبوداً للخلائق ومحاراً للعقول. وقيل: معنى الإله هو القادر على الخلق فيرجع إلى صفة القدرة، وقيل: هو الذي لا يكون إلا ما يريد، وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية، والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار.

[٦٥٤] الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مريد الإنعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة، وقيل: معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذٍ صفة فعلية.

[٦٥٥] الملك أي يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء ولا يذلّ أي يمتنع إذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية، وقيل: معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه.

[656] *Kuddûs, ayıplardan uzak olan demektir. Denilmiştir ki kuddûs, vehimlerin ve gözlerin idrak etmediği kimse demektir. Bu* iki anlama *göre selbî bir sıfattır.*

[657] *Selâm,* gerek zâtında gerek sıfatlarında gerekse fiillerinde bütünüyle *eksikliklerden güvende olan demektir. Bu durumda selbî bir sıfattır. Denilmiştir ki* bu ismin anlamı *esenliğin kendisinden ve kendisiyle olduğu* yani başta ve sonda esenliği veren *kimse demektir. Bu durumda fiilî bir sıfattır. Denilmiştir ki yaratıklara selam veren demektir. Yüce Allah "rahîm olan rabden selam olsun"*[104] *demiştir. Bu durumda kelâmî bir sıfat olur.*

[658] *Mü'min,* haber verdiği hususlarda *kendisini tasdik eden demektir.* Mesela Allah birliğini haber vermiş ve "Allah kendisinden başka ilâh olmadığına şahitlik eder"[105] sözünde kendi haberini tasdik etmiştir. *Yine* O'ndan tebliğ ederken verdikleri haberlerinde *peygamberleri tasdik eden demektir. Bu tasdik ise ya* "Muhammed Allah'ın rasûlüdür"[106] âyetinde olduğu gibi *sözle olur ki bu durumda kelâmî bir sıfattır ya da* peygamberlerin doğruluğuna delalet eden *mucize yaratmakla* ve âlemi vahdaniyete delalet ve tanıklık eden nizam üzere yaratmakla *olur ki bu durumda fiilî bir sıfattır. Denilmiştir ki* bu ismin anlamı mümin *kullarını "büyük korku"dan emin kılan demektir. Bunu ise ya* onlarda *emniyet* ve itminan var ederek *fiiliyle yapar* ki bu durumda fiilî bir sıfata racidir *ya da* yalnızca onların büyük korkudan emniyette olacaklarını *haber vererek yapar* ki bu durumda kelâmî bir sıfata racidir.

[659] *Müheymin, şâhit demektir.* Allah'ın şâhit olması bazen *bilmesi olarak açıklanmıştır* ki bu durumda ilim sıfatına dönmektedir, bazen de *sözü tasdik etmesiyle* açıklanmıştır ki bu durumda kelâmî bir sıfata dönmektedir. *Denilmiştir ki* müheyminin anlamı *emin yani sözünde doğru olan demektir.* Bu takdirde kelâmî bir sıfat olmaktadır. Denilmiştir ki müheymin, hafîz demektir. Birazdan hafîz'in anlamı açıklanacaktır.

[660] *Azîz isminin* anlamının *babası ve annesi bulunmayan olduğu söylenmiştir. Denilmiştir ki bulunduğu mertebeden indirilmeyen demektir.* Bu ismin göz konulmayan yahut muhalefet edilmeyen veya tehditle korkutulmayan şeklindeki açıklaması da buna yakındır. *Misli bulunmayan anlamına geldiği de söylenmiştir.* Bu anlamıyla ve birinci anlamıyla bir şeyin dengi olmadığı zaman söylenen azze-yaizzu'dan türemiştir. Yine bir yerde yiyecek bulmak çok zorlaştığında söylenen "azze et-taâm fi'l-beled" ifadesi de bu köktendir. Hepsinin neticesi ise selbî bir sıfata döner. *Bu ismin dilediğine azap eden anlamına geldiği söylenmiştir. Yine amel edenlerin sevabını vermek kendisine düşen anlamına geldiği söylenmiştir.*

[٦٥٦] القدّوس أي المبرّأ عن المعايب، وقيل: هو الذي لا تدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين.

[٦٥٧] السلام أي ذو السلامة عنا النقائص مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية، وقيل: معناه منه وبه السلامة أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية، وقيل: يسلم على خلقه. قال تعالى: ﴿سَلاَمٌ قَولاً مِن رَّبٍّ رَحِيمٍ﴾ فصفة كلامية.

[٦٥٨] المؤمن هو المصدّق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً في قوله: ﴿شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ ورسله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ﴾ فصفة كلامية أو بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدالّ على الوحدانية ففعلية، وقيل: معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الأكبر إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفةٍ فعلية أو بإخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية.

[٦٥٩] المهيمن أي الشاهد، وفسّر كونه شاهداً تارةً بالعلم فيرجع إلى صفة العلم و أخرى بالتصديق بالقول فيرجع إلى صفة كلامية، وقيل: معنى المهيمن الأمين أي الصادق في قوله فيكون صفةً كلامية، وقيل: هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه

[٦٦٠] العزيز. قيل: معناه لا أب له ولا أم، وقيل: لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسير بالذي لا يرام أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوّف بالتهديد، وقيل: لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتقٌّ من عزّ الشيء يعِز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير، ومنه عزّ الطعام في البلد إذا تعذر وحاصل الكل يرجع إلى صفةٍ سلبية، وقيل: يعذب من أراد، وقيل: عليه ثواب

Bu durumda fiilî bir sıfata dönmektedir ki bu sıfat, azap etmek veya sevap vermektir. *Denilmiştir ki azîz, kâdir demektir ve izzet de kudret* ve galiplik *anlamına gelir. "el-Mislü min azîz" ifadesi bu köktendir* ve "kadir ve galip olan, soyar" demektir.

[661] *Cebbâr isminin ıslah etmek* yani yaratıkların işlerini düzeltmek *anlamındaki cebr'den türediği söylenmiştir.* Çünkü o, her bozuğu cebredendir. Kemiği düzeltti anlamındaki *"Cebera el-azme" ifadesi bundandır. Denilmiştir zorlama anlamındadır.* Nitekim "ceberahû es-sultân alâ kezâ" ifadesindeki "cebr" bu anlamda kullanılmış olup sultan onu zorlandığında söylenir. *Buna göre ismin anlamı, yaratıklarını dilediğine zorlayan* ve sevkeden *demektir.* Bu iki anlama göre cebbâr ismi fiilî bir sıfata dönmektedir. *Denilmiştir ki* ismin anlamı, *engelleyen ve kendisine ulaşılamayan demektir.* Zira eksikliklerden münezzeh olan Allah, fikirlerin O'na ulaşmasından ve gözlerin idrakinin O'nu kuşatmasından aşkındır. *"Nahletün cebbâra" ifadesi de bu kökten* olup hurma uzadığı ve eller onun tepesine ulaşamadığında söylenir. Bu durumda isim, selbî bir sıfatla birlikte izâfî bir sıfata döner. *Denilmiştir ki olanı ve olmayanı önemsemeyen demektir.* Bazen bu anlam, olmayanı temenni etmeyen ve olmayandan yerinmeyen kişi şeklinde açıklanır. Bu durumda isim, selbî sıfatlara dönmektedir. *Denilmiştir ki cebbâr ismi, azîm/büyük anlamındadır.* İbn Abbâs'tan böyle nakledilmiştir. Sonra yazar, azîm'i şu sözüyle açıkladı: *Yani eksiklik sıfatlarının kendisinde bulunmadığı kimse demektir.* Bu durumda isim, selbî bir sıfata dönmektedir. *Denilmiştir ki* eksiklik sıfatlarının kendisinde bulunmadığı *ve kemâl* sıfatlarının *tamamının bulunduğu kimsedir.* Bu durumda isim, hem sübûtî hem de selbî sıfatlara racidir.

[662] *Mütekebbir isminin anlamı hakkında, azîm isminin* anlamı *hakkında söylenenler söylenmiştir.* Gazzâlî -rh.- şöyle demiştir: Mutlak mütekebbir, her şeyi kendi zâtına nispetle hakir görendir. Eğer bu bakış doğruysa tekebbür gerçektir ve tekebbürü sergileyen kişi haklıdır. Bu da mutlak olarak ancak Allah için düşünülebilir. Şayet tekebbür yanlışsa mütekebbir de yanlıştadır.

[663] *Hâlık ve Bârî isimlerinin anlamı birdir: Şeyleri yoktan yaratan.*

[664] *Musavvir,* muhtelif *sûretleri ve* farklı *terkipleri oluşturan demektir.*

[665] Bu üç isim, fiil sıfatlarındandır. Gazzâlî -rh.- şöyle demiştir: Bu üç ismin eşanlamlı olup yaratma ve ihtirâa raci olduğu sanılır. En uygunu şöyle demektir: Yokluktan varlığa çıkan şey, öncelikle takdire, ardından

العاملين فيرجع إلى صفةٍ فعلية هي التعذيب أو الإثابة، وقيل: القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عزيز أي من قدر وغلب سلب.

[٦٦١] الجبّار. قيل: من الجبر بمعنى الإصلاح أي المصلح لأمور الخلائق فإنه جابر كل كسير ومنه جبر العظم أي أصلحه، وقيل: من الجبر بمعنى الإكراه يقال: جبره السلطان على كذا، أجبره إذا أكرهه أي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين صفة فعلية، وقيل: معناه منيعٌ لا ينال فإنه سبحانه متعالٍ عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار ومنه نخلةٌ جبّارة إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية، وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه إلى الصفات السلبية، وقيل: هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله: أي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية، وقيل: أي انتفت عنه تلك الصفات وحصلت له جميع صفات الكمال فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً.

[٦٦٢] المتكبّر. قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي رحمه الله: المتكبّر المطلق هو الذي يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته فإن كانت هذه الرؤية صادقةً كان التكبّر حقاً وصاحبه محقّاً ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا لله، وإن كانت كاذبة كان التكبّر باطلاً والمتكبّر مبطلاً.

[٦٦٣] الخالق البارئ، معناهما واحد أي المختص باختراع الأشياء.

[٦٦٤] المصوّر المختص بإحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة.

[٦٦٥] فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل. قال الغزالي رحمه الله: قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع، والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً إلى التقدير، وثانياً إلى

bu takdire uygun var edilmeye, ardından da biçimlendirilme ve süslenmeye ihtiyaç duyar. Mesela mühendis önce binayı tasarlar, sonra usta binayı yapar, sonra nakkâş binayı süsler. Buna göre eksikliklerden münezzeh olan Allah takdir etmesi bakımından hâlık, var etmesi bakımından bârî, yaratılan şeylerin sûretlerini en güzel şekilde düzenlemesi ve en mükemmel şekilde süslemesi bakımından musavvirdir.

[666] *Gaffâr ismi, hak eden kimselerin cezasını silmeyi dileyen demektir.* Dolayısıyla irade sıfatına racidir. Bu isim, örtme anlamındaki gafr'dan türemiştir.

[667] *Kahhâr, yenilmez galip demektir.* Dolayısıyla da fiilî ve selbî bir sıfattır.

[668] *Vehhâb,* herhangi bir karşılık olmaksızın *çokça veren demektir.* Dolayısıyla fiilî bir sıfattır.

[669] *Rezzâk, dilediği* canlıyı yiyecek, içecek ve giyecek gibi onun faydalanacağı şeylerle *rızıklandırandır.* Dolayısıyla fiil sıfatlarındandır.

[670] *Fettâh, zoru kolaylaştırandır. Denilmiştir ki fethi yani zaferi yaratandır.* Bu, her takdirde de fiilî sıfatlara racidir. *Denilmiştir ki fettâh, hâkim demektir. Bu* hüküm *ya haber* ve sözle *ya da kaza* ve kaderle *olur.* Haber ve sözle olması durumunda kelâmî bir sıfat olur. Kaza ve kaderle olması durumunda kudret ve irade sıfatına döner. Hâkim anlamında fettâh, fetâha'dan türemiştir. Fetâha ise hüküm demektir. *Şu âyette bu anlamda kullanılır: "Rabbimiz bizimle kavmimiz arasını aç"*[107] *yani bizim aramızda hükmet. Denilmiştir ki hâkimin anlamı, engelleyen demektir. Nitekim "hakemetü'l-licâm" sözünde bu anlamda kullanılmaktadır.* "Hakeme" hayvanın serkeşlik etmesini engelleyen demir demektir. Dolayısıyla o, fiilî bir sıfattır.

[671] *Alîm, bütün bilinenleri bilen demektir.* Dolayısıyla hakîkî bir sıfattır.

[672] *Kâbız, soyan demektir.*

[673] *Bâsit,* vermede *geniş davranan demektir.*

[674] *Hâfıd, hıfd kökünden türemiş* olup belayı kaldıran demektir. *Hıfd ise indirmek ve koymak demektir.*

[675] *Râfi', mertebeleri verendir.*

الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً إلى التصوير والتزيين كالبناء يقدّره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقّاش فالله سبحانه خالقٌ من حيث أنه مقدّر، وبارئٌ من حيث أنه موجد، ومصوّرٌ من حيث أنه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين.

[٦٦٦] الغفّار أي المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها فهو راجعٌ إلى صفة الإرادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر.

[٦٦٧] القهّار؛ غالبٌ لا يُغلب فهو صفةٌ فعليةٌ سلبية.

[٦٦٨] الوهّاب؛ كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية.

[٦٦٩] الرزّاق؛ يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكولٍ ومشروبٍ وملبوس فهو من صفات الفعل.

[٦٧٠] الفتّاح؛ ميسر العسير، وقيل: خالق الفتح أي النصر وهو على التقديرين راجعٌ إلى الصفات الفعلية، وقيل: الحاكم وهو أي الحكم إما بالإخبار والقول فيكون صفةً كلامية أو بالقضاء والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة. والفتّاح بمعنى الحاكم مشتقٌّ من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَومِنَا بِالحَقِّ﴾ أي احكم، وقيل: الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة من جماع الدابة فهو صفةٌ فعلية.

[٦٧١] العليم؛ العالم بجميع المعلومات فهو صفةٌ حقيقية.

[٦٧٢] القابض؛ المختص بالسلب.

[٦٧٣] الباسط؛ المختص بالتوسعة في العطية.

[٦٧٤] الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع.

[٦٧٥] الرافع؛ المعطي للمنازل.

[676] *Muiz, izzet verendir.* Kitabın nüshalarının çoğunda "kuvvet verendir" şeklindedir. Her ikisi de açıktır.

[677] *Müzil, mertebenin indirilmesini gerektirendir.* Bütün bunlar, fiilî sıfatlardır.

[678] *Semî' ve basîr* isimlerinin anlamları yukarıdaki açıklamalar sayesinde *açıktır.*

[679] *Hakem, hâkim demektir.* Hâkimin anlamını ve neye raci olduğunu yukarıda öğrendin. *Denilmiştir ki* hakem *bilgisi, sözü ve fiili doğru olandır.* Bu takdirde söz konusu sıfatlara dönmektedir.

[680] *Adl, yaptığı şey çirkin görülmeyen demektir.* Dolayısıyla da selbî bir sıfattır.

[681] *Latîf, lütfun yaratıcısı* olup bilmedikleri ve ummadıkları açıdan kullarına lütufta bulunan *demektir. Denilmiştir ki latîf, gizlilikleri bilen demektir.* Birinciye göre bu isim, fiile raci iken ikinciye göre bilgiye racidir.

[682] *Habîr* isminin anlamı, *alîm demektir.* Dolayısıyla da ilmî bir sıfattır. *Habîrin haber veren anlamına geldiği de söylenmiştir.* Bu durumda kelâmî bir sıfattır.

[683] *Halîm,* asileri takdir edilen vaktinden önce *cezalandırmakta acele etmeyen demektir.* Bu durumda selbe racidir.

[684] *Azîm* isminin anlamı *yukarıda* cebbâr ismi açıklanırken *geçmişti.*

[685] *Gafûr, gaffâr gibi* olup aralarında herhangi bir fark yoktur. Bu iki isim, rahmân ve rahîm gibidir.

[686] *Şekûr, şükrün karşılığını veren demektir.* Zira şeyin karşılığı onun ismiyle adlandırılır. Şekûrun anlamının *az* itaati *çok* nimetle *ödüllendiren demek olduğu da söylenmiştir.* Her iki durumda da fiilî bir sıfattır. Bu ismin anlamının *kendisine itaat edeni öven demek olduğu da söylenmiştir.* Bu durumda isim, kelâmî bir sıfat olmaktadır.

[687] *el-Aliyyü'l-Kebîr / yüce-büyük* isimleri anlamca *mütekebbir gibidir.*

[688] *Hafîz* isminin anlamı *alîm demektir.* Bu isim, yanılma ve unutmanın zıddı olan hıfzdan türemiştir ve bilgiye racidir. *Denilmiştir ki hafîz, hiçbir şeyin kendisini diğer bir şeyden alıkoymadığı kimse demektir.* Bu durumda selbî bir sıfata dönmektedir. *Denilmiştir ki hafîz, şeylerin sûretlerini devamlı kılan demektir.* Bu takdirde zayi etmenin zıddı olan hıfzdan türemiş fiilî bir sıfattır.

[٦٧٦] المعزّ؛ معطي العزة وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر.

[٦٧٧] المذل؛ الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفاتٌ فعلية.

[٦٧٨] السميع البصير؛ ظاهر معناهما مما سبق.

[٦٧٩] الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه، وقيل: الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع إلى هذه الصفات.

[٦٨٠] العدل؛ لا يقبح منه ما يفعل فهو صفةٌ سلبية.

[٦٨١] اللطيف؛ خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون، وقيل: العالم بالخفيات فعلى الأولى يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم.

[٦٨٢] الخبير معناه العليم فصفة علمية، وقيل: المخبر فصفة كلامية.

[٦٨٣] الحليم؛ لا يعجل بالعقاب للعصاة قبل وقته المقدّر فيرجع إلى السلب.

[٦٨٤] العظيم؛ قد مرّ معناه في تفسير الجبّار.

[٦٨٥] الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم.

[٦٨٦] الشكور؛ المجازي على الشكر فإن جزاء الشيء يسمى باسمه، وقيل: معناه أنه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية، وقيل: معناه المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية.

[٦٨٧] العلي الكبير هما كالمتكبر في المعنى.

[٦٨٨] الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم، وقيل: لا يشغله شيءٌ عن شيء فمرجعه صفة سلبية، وقيل: يبقي صور الأشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع.

[689] *Mukît, gıdaları yaratan demektir. Takdir eden anlamına geldiği söylenmiştir* ki her iki takdirde de fiile racidir. Bu ismin anlamının *şehîd demek olduğu söylenmiştir. Şehîd ise gaybı ve hazırı bilendir.* Nitekim ilerde açıklaması gelecektir. Bu durumda ismi bilgiye dönmektedir. Bu ismin muktedir anlamına geldiği de söylenmiştir ki bu takdirde kudrete dönmektedir.

[690] *Hasîb, kullara* maslahatları ve işlerinde *yetecek şeyleri yaratan kâfî demektir.* Bu durumda isim, fiilî bir sıfat olup Arapların "Ekramenî fulânün ve ahsebenî hatta kultü hasbî"[108] sözlerinden alınmıştır. "Ahsebenî" kelimesi, bana verdi demektir. *Denilmiştir ki bu isim, verdiği haberle mükellefleri yaptıkları* iyilik ve kötülükten *dolayı hesaba çeken demektir.* Bu durumda isim, kelâmî bir sıfata dönmektedir.

[691] *Celîl, mütekebbir demektir.* Bu ismin celâl ve cemâl sıfatıyla nitelenen anlamına geldiği de söylenmiştir.

[692] *Kerîm, cömertlik sahibi demektir. Cömertliğe muktedir olan anlamına geldiği de söylenmiştir.* Her iki anlam da fiil ve kudrete dönmektedir. *Denilmiştir ki* bu ismin anlamı *mertebesi yüce olan demektir.* Büyükbaş hayvanların değerlileri için söylenen *kıymetli mallar anlamındaki "kerâimü'l-mevâşî" sözündeki kerâim de bu anlamdadır.* Bu durumda isim, izâfî bir sıfata dönmektedir. *Bu ismin günahları bağışlayan anlamına geldiği de söylenmiştir.*

[693] *Rakîb ismi, hafîz gibidir.* Gazzâlî şöyle demiştir: "Bu isim, hafîzden daha özeldir. Çünkü rakîb, bir şeyi ondan kesinlikle gafil olmayacak şekilde gözeten ve onu daimi ve ayrılmaz bir şekilde düşünen kimsedir. Öyle ki o şeyden engellenen kimse bunu bilse onu yapmaya teşebbüs etmez." Sanki bu isim, bilgi ve korumaya dönmektedir. Fakat gereklilik bakımından ve o şeyden engellenen ve yapmaktan korunan kimseye nispetle böyledir.

[694] *Mücîb, çağrılara cevap veren demektir.*

[695] Vâsi' cömertliği bütün kainatı kuşatan, ilmi bütün bilinenleri kapsayan, kudreti bütün makdûrları ihata eden ve dolayısıyla bir işin onu diğerinden alıkoymadığı kimse demektir.

[696] *Hakîm* hikmet sahibi demektir. Hikmet ise eşyayı nasılsa öylece bilmek ve gereği gibi fiil yapmaktır. Denilmiştir ki hakîm, mükemmel yönetmek ve en güzel şekilde takdir etmek anlamına gelen ihkâmdan türemiş olup idare mükemmelliği ve takdir güzelliği anlamında muhkim demektir.

[٦٨٩] المقيت؛ خالق الأقوات، وقيل: المقدّر فيرجع على التقديرين إلى الفعل، وقيل: معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم، وقيل: المقتدر فيرجع إلى القدرة.

[٦٩٠] الحسيب الكافي؛ يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفةٌ فعلية من قولهم: أكرمني فلانٌ وأحسبني، أي أعطاني حتى قلت: حسبي، وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خيرٍ وشرّ فيرجع إلى صفة كلامية.

[٦٩١] الجليل؛ كالمتكبر وقيل: هو المتصف بصفة الجلال والجمال.

[٦٩٢] الكريم؛ ذو الجود، وقيل: المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة، وقيل: معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع إلى صفةٍ إضافية، وقيل: يغفر الذنوب.

[٦٩٣] الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي: هو أخصّ من الحفيظ لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ويلاحظة ملاحظةً دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوعٍ عنه محروس عن التناول.

[٦٩٤] المجيب؛ يجيب الأدعية.

[٦٩٥] الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه بجميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأنٌ عن شأن.

[٦٩٦] الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي، وقيل: الحكيم بمعنى المحكم من الإحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير.

[697] *Vedûd,* muhabbet anlamındaki vüdd'den türeyen *mevdûd/sevilen demektir. Bu isim* sağılan ve binilen anlamına gelen *halûb ve rakûb gibidir. Denilmiştir ki* bu ismin anlamı, *vâdd/seven demek* olup sâbır/sabreden anlamındaki sabûr gibidir. *Yani itaat edeni övmeyi ve onu ödüllendirmeyi seven anlamındadır.*

[698] *Mecîd, fiilleri güzel olandır. Denilmiştir ki bağışları çok olan demektir. Denilmiştir ki sahip olduğu övgüye şayan vasıflarda ortağı bulunmayan demektir.*

[699] *Bâis,* kıyamet günü *mahlukâtı dirilten demektir.*

[700] *Şehîd, gaybı ve hazırı bilen demektir.*

[701] *Hak* isminin anlamı *adil demektir. Bu ismin zâtı gereği zorunlu* yani varlığında başkasına muhtaç olmayan *anlamına geldiği de söylenmiştir.* Onun anlamının *haklı yani* sözünde *doğru olduğu söylenmiştir. Hakkı ortaya çıkaran demektir de denilmiştir.*

[702] *Vekîl, mahlukatın işleri* ve ihtiyaçlarını *deruhte eden demektir. Bunların kendisine havale edildiği kimse olduğu da söylenmiştir.* Zira kulları O'nun ihsanına güvenerek maslahatlarını O'na havale etmiştir.

[703] *Kavî, her işe güç yetiren demektir.*

[704] *Metîn* Âmidî şöyle demiştir: "Metîn isminin anlamı, kudrette sonun olumsuzlanmasıdır. Yani onun kudreti, sonsuz demektir." Kitabın *kudrette son* şeklindeki ifadesinde bir yazım hatası olabilir. En açığı, kastedilen şudur: Metanet, kudretin son sınıra ve uca ulaşmasıdır. Bu ise ancak sonsuz olduğunda gerçekleşir.

[705] *Velî, velayeti* yani desteği *koruyan demektir.* Buna göre velî isminin anlamı, yardım eden demektir. Denilmiştir ki bu ismin anlamı, işi üstlenen ve icra eden demektir.

[706] *Hamîd, övülen demektir.* Dolayısıyla izâfî bir sıfattır.

[707] *Muhsî, bilen demektir. Sayılan her şeyin sayısından haber veren anlamına geldiği de söylenmiştir.* Bu durumda isim, kelâm sıfatına dönmektedir. *Kâdir demek olduğu da söylenmiştir. "Onu sayamayacağınızı" yani güç yetiremeyeceğinizi "bildi"*[109] *âyetinde bu anlamdadır.*

[708] *Mübdi, nimetleri başlatmak sûretiyle ihsanda bulunan demektir.*

[٦٩٧] الودود؛ المودود من الودّ وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب، وقيل: معناه الوادّ كالصبور بمعنى الصابر أي يودّ ثناءه على المطيع وثوابه له.

[٦٩٨] المجيد؛ الجميل أفعاله، وقيل: الكثير أفضاله، وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح.

[٦٩٩] الباعث؛ المعيد للخلائق يوم القيامة.

[٧٠٠] الشهيد؛ العالم بالغائب والحاضر.

[٧٠١] الحق معناه العدل، وقيل: الواجب لذاته أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره، وقيل: معناه الحق أي الصادق في القول، وقيل: مظهر الحق.

[٧٠٢] الوكيل؛ المتكفل بأمور الخلق وحاجاتهم، وقيل: الموكول إليه ذلك فإن عباده وكّلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه.

[٧٠٣] القوي؛ القادر على كل أمر.

[٧٠٤] المتين قال الآمدي: معناه نفي النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تناهى، وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا يبعد أن يكون تصحيفاً والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية.

[٧٠٥] الولي؛ الحافظ للولاية أي النصرة فمعناه الناصر، وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به.

[٧٠٦] الحميد؛ المحمود فهو صفة إضافية.

[٧٠٧] المحصي؛ العالم، وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود فيرجع إلى صفة الكلام، وقيل: القادر ومنه علم أن لن تحصوه أي لن تطيقوه.

[٧٠٨] المبدئ؛ المتفضل بابتداء النعم.

[709] *Muîd,* şey helak olduktan sonra onu *yeniden var eden demektir.*

[710] *Muhyî, hayatı yaratan demektir.*

[711] *Mümît, ölümü yaratan demektir.*

[712] *Hay,* yukarıdaki izahlardan *açığa çıkmıştır.*[110]

[713] *Kayyûm, bâkî ve devamlı olandır.* Dolayısıyla da nefsî bir sıfattır. *Denilmiştir ki* mahlûkâtın tamamını *yöneten demektir.* Bu durumda fiilî bir sıfattır.

[714] *Vâcid,* muhtaç olmayan *zengin demektir.* Dolayısıyla selbî bir sıfattır. Bu ismin anlamının *âlim olduğu da söylenmiştir.*

[715] *Mâcîd, yüce* ve yüksek *demektir.* Dolayısıyla izâfî bir sıfattır. *Velayet ve atamaya sahip kimse demek olduğu da söylenmiştir.* Bu durumda fiilî bir sıfat olmaktadır.

[716] *Ehad isminin açıklaması daha önce geçmişti.* Yani daha önce Allah'ın vahdaniyeti hakkında herhangi bir şeyin O'na mahiyeti ve kemal sıfatlarında ortak olması imkânsız şeklindeki açıklama sayesinde bilinmiştir. Bazı rivayetlerde "ehad" yerine "vâhid" geçer ve bu iki isim şöyle ayrıştırılır: O, zâtı bakımından ehaddir/tektir yani O'nda hiçbir bileşim yoktur. Sıfatları bakımından ise vâhiddir yani hiçbir şey O'na sıfatlarında ortak değildir.

[717] *Samed* isminin anlamı *efendi demektir.* Efendi ise mâliktir. Bu durumda izâfî bir sıfat olur. *Denilmiştir ki* bu ismin anlamı *halîmdir.* Halim ise isyankarların fiilleri kendisini tedirgin etmeyen ve endişelendirmeyen demektir. Dolayısıyla selbî sıfat olmaktadır. *Derecesi yüce olan anlamına geldiği söylenmiştir. Çağrılan ve istenilen* yani ihtiyaçları görmesi için kendisine yönelinen *demektir.* Her iki takdire göre izâfî bir sıfattır. *Samedin içinde boşluk olmayan* yani düz *anlamına geldiği söylenmiştir.* Bu durumda samed ismindeki "dal", "te"den değiştirilmiştir. Bu açıklamanın sonucu, terkibin ve bölünmeyi kabulün olumsuzlanmasıdır.

[718] *Kâdir ve muktedir* isimlerinin her ikisi de *açıktır.* Ama ikincisi birinciden daha beliğdir.

[719] *Mukaddim ve muahhir, dilediğini öne alan ve dilediğini erteleyen demektir.*

[720] *Evvel ve âhir, ezelî ve ebedî olan demektir.* Yani O, her şeyden öncedir ve O'ndan önce hiçbir şey yoktur, her şeyden sonradır ve O'dan sonra hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu ikisi, selbî sıfatlardır.

[٧٠٩] المعيد؛ يعيد الخلق بعد هلاكه.

[٧١٠] المحيي؛ خالق الحياة.

[٧١١] المميت؛ خالق الموت.

[٧١٢] الحي؛ ظاهرٌ مما مرّ.

[٧١٣] القيوم؛ الباقي الدائم فهو صفةٌ نفسية، وقيل: المدبر للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية.

[٧١٤] الواجد الغني الذي لا يفتقر فهو صفةٌ سلبية، وقيل: معناه العالم.

[٧١٥] الماجد العالي المرتفع فهو صفةٌ إضافية، وقيل: من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية.

[٧١٦] الأحد؛ قد مرّ تفسيره أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بل الأحد ويفرق بينهما فيقال: هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحدٌ في الصفات أي لا مشارك له فيها.

[٧١٧] الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة إضافية، وقيل: معناه الحليم أي الذي لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فيكون صفة سلبية، وقيل: العالي الدرجة، وقيل: المدعوّ المسؤول الذي يصمد أي يقصد لقضاء الحوائج، وعلى التقديرين هو صفةٌ إضافية، وقيل: الصمد ما لا جوف له أي المصمت فداله مبدلةٌ من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام.

[٧١٨] القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثاني أبلغ من الأول.

[٧١٩] المقدّم المؤخّر؛ يقدّم من يشاء ويؤخّر من يشاء.

[٧٢٠] الأوّل الآخر؛ لم يزل ولا يزال أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان.

[721] *Zâhir, kesin delillerle bilinen demektir.* Dolayısıyla izâfî bir sıfattır. *Bu ismin galip anlamına geldiği de söylenmiştir.* Bu durumda fiilî bir sıfat olup “zahara fulânün ala fulânin”[111] ifadesinde galip gelme anlamındaki “zahara”dan türemiştir.

[722] *Bâtın,* duyuların kesinlikle idrak edemeyeceği şekilde *duyulardan gizlenen demektir.* Bu durumda selbî bir sıfattır. *Bu ismin gizlilikleri bilen anlamında geldiği söylenmiştir.*

[723] *Vâlî, mâlik demektir.*

[724] Müteâlî/aşkın bir tür abartıyla birlikte *aliy/yüce gibidir.*

[725] *Berr, iyilik* ve ihsan *yapan demektir.*

[726] *Tevvâb, kullar* günahları bırakıp *kendisine döndüğünde lütfuyla kullarına dönen demektir.*

[727] *Müntakim, kendisine isyan edeni cezalandıran demektir.*

[728] Afuv, günahları *silen* ve günahların amel defterlerindeki izlerini gideren *demektir.*

[729] *Raûf,* kullarına *hafifletmeyi isteyendir.*

[730] *Mâlikü’l-mülk, mülkünde* ve yaratıklarında dilediği gibi *tasarruf edendir.*

[731] *Zü’l-celâli ve’l-ikrâm*[112] *celîl gibidir.* Âmidî şöyle demiştir: Bu isim, celîl ismiyle yakın anlamlıdır.

[732] *Muksit, adil demek* olup adaletli olmak ve payını vermek anlamındaki “akseta” fiilinden gelir.

[733] *Câmi’ ismi kaza gününde hasımları bir araya getiren demektir.*

[734] *Ganiy, hiçbir şeye muhtaç olmayan demektir.*

[735] *Muğnî ise mahlukatın hallerini ihsan edendir.*

[736] *Mâni’, dilediği menfaatleri engelleyendir.*

[737] *Dârr ve nâfi’, zarar ve fayda kendisinden kaynaklanandır.*

[738] *Nûr,* kendiliğinden zahir olup başkasının zahir olmasını sağlayan demektir.

[٧٢١] الظاهر؛ المعلوم بالأدلة القاطعة فهو صفةٌ إضافية، وقيل: الغالب فصفةٌ فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره.

[٧٢٢] الباطن؛ المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه أصلاً فيكون صفة سلبية، وقيل: العالم بالخفيات.

[٧٢٣] الوالي المالك.

[٧٢٤] المتعالي؛ كالعلي مع نوع من المبالغة.

[٧٢٥] البرّ؛ فاعل البرّ والإحسان.

[٧٢٦] التوّاب؛ يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي.

[٧٢٧] المنتقم؛ المعاقب لمن عصاه.

[٧٢٨] العفوّ الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال.

[٧٢٩] الرؤوف؛ المريد للتخفيف على العبيد.

[٧٣٠] مالك الملك؛ يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء.

[٧٣١] ذو الجلال والإكرام؛ كالجليل قال الآمدي: هو قريبٌ من معنى الجليل.

[٧٣٢] المقسط العادل من أقسط أي عدل وقسط أي جار.

[٧٣٣] الجامع؛ أي للخصوم يوم القضاء.

[٧٣٤] الغني؛ لا يفتقر إلى شيء.

[٧٣٥] المغني؛ المحسن لأحوال الخلق.

[٧٣٦] المانع؛ لما يشاء من المنافع.

[٧٣٧] الضارّ النافع؛ منه الضرر والنفع.

[٧٣٨] النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

[739] *Hâdî,* müminlerin kalplerinde *hidayeti yaratandır.*

[740] *Bedî', mübdi' demektir.* Zira O, herhangi bir örneği izlemeksizin mahlukatı yaratandır. Denilmiştir ki kendinde bedî' olan, benzeri olmayan demektir.

[741] *Bâkî, sonu olmayandır.*

[742] *Vâris, yaratıklar yok olduktan sonra devam eden demektir.*

[743] *Reşîd, adaletli demektir.* İyilikler yoluna *ulaştıran/mürşid anlamına geldiği de söylenmiştir.*

[744] *Sabûr, halîm demektir. Halîm daha önce anlatılmıştı.*

[745] *İşte bunlar* meşhur rivayette gelen *güzel isimlerdir. Allah'tan bu isimlerin bereketiyle bize hayır kapılarını açmasını,* günahlarımızı *bağışlamasını ve* ihsan ve keremiyle *bize merhamet etmesini diliyoruz. Şüphesiz o, gafûr ve rahîmdir.*

[746] Sonra; yazar, bu isimlerin açıklamasında Âmidî'yi izleyerek isimleri öğrenmek isteyenler için anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla özlü bir açıklama yapmıştır. Bu hususta derinleşmek isteyenler, isimlerin açıklaması, iştikakları ve isimlere ilişkin zikredilen farklı anlamlar ve çeşitli görüşler hakkında yazılmış risalelere bakmalıdır.

[٧٣٩] الهادي؛ يخلق الهدى في قلوب المؤمنين.

[٧٤٠] البديع؛ أي المبدع فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال، وقيل: بديعٌ في نفسه لا مثل له.

[٧٤١] الباقي؛ لا آخر له.

[٧٤٢] الوارث؛ الباقي بعد فناء الخلق.

[٧٤٣] الرشيد العدل، وقيل: المرشد إلى سبيل الخيرات.

[٧٤٤] الصبور الحليم؛ وقد مرّ.

[٧٤٥] فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنّه وكرمه إنه هو الغفور الرحيم.

[٧٤٦] ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه، ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتاه وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة.

ALTINCI MEVKIF: SEM'İYYÂT

[747] Bu kısım, peygamberlik gibi sem'in/dinin dayanağını oluşturan veya meâd ile iman, taat, küfür ve isyan vb. mutluluk ve bedbahtlığın sebepleri gibi sem'a/dine dayanan şeyler hakkındadır. *Bu mevkıfte* dört *mersad vardır.* Bu mersadlardan üçü, zikrettiğimiz şeyler hakkındadır. Biri ise imâmet hakkındadır. Ama imâmet, daha önce geçtiği ve ilerde de geleceği gibi aslî inançlardan değildir.

Birinci Mersad: Peygamberlikle İlgili Meseleler

Bu mersadda dokuz *maksat vardır.*

Birinci Maksat: Nebînin Anlamı

[748] *Nebî, örfte dilsel anlamından* örfî bir anlama *taşınmış bir lafızdır.* Dilsel anlam hakkında *denilmiştir ki nebî kelimesi nebe' kökünden* türemiş olup *"münbî"*[113] *demektir.* Bu durumda nebî hemzelidir ama hafifletilip idğam yapılmıştır.[114] Bu anlam, bu isimle meşhur olan kimselerde vardır. *Çünkü bu kimse, yüce Allah'tan haber getirmektedir. Denilmiştir ki* nebî *yükselmek anlamındaki nübüvvetten* türemiştir. Bu bağlamda bir kimse yükseldiği ve yüceldiğinde "tenebbâ fulanün" derler. Allah'ın resûlü olan kimse de bu durumla nitelenmektedir. *Çünkü onun şanı yüce* ve burhânı keskindir. *Denilmiştir ki yol anlamındaki "nebî"den türemiştir. Çünkü peygamber, yüce Allah'a vesiledir.*

[749] *Kelimenin örfteki anlamına gelince bu,* Eş'arîlerden ve başka dinî zümrelerden *Ehl-i Hakka göre yüce Allah'ın* seçtiği kullarına *"ben seni* şu kavme veya bütün insanlara *elçi olarak gönderdim" yahut "benden onlara tebliğ et" vb.* "seni gönderdim" ve "onlara haber ver" gibi bu anlamı ifade edecek *sözleri söylediği kimsedir. Bu* göndermede *ne* halvet ve uzletlerde yapılan riyazet ve mücâhedelerle kazanılan araz ve durumların *biri ne de* filozofların iddia ettiği gibi cevherin saflığı ve fıtratın temizliği gibi zâtî *bir istidat şart koşulur. Aksine* eksikliklerden münezzeh olan *Allah, kullarından dilediğine rahmetini verir.* Dolayısıyla peygamberlik bir rahmettir, vehbîdir ve yalnızca Allah'ın dilemesine bağlıdır. *"O, peygamberliği kime vereceğini daha iyi bilir."*[115] Bu âyetin maksada delaletinde bir tür kapalılık vardır. Nitekim bu durum kapalı değildir.

الموقف السادس في السمعيات

[٧٤٧] أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد أربعة؛ ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحدٌ منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما مرّ وسيأتي أيضاً.

المرصد الأول في النبوات

وفيه مقاصد تسعة؛

المقصد الأول في معنى النبي

[٧٤٨] وهو لفظٌ منقولٌ في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنىً عرفي؛ أما المعنى اللغوي فقيل: هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو حينئذٍ مهموزٌ لكنه يخفف ويدغم، وهذا المعنى حاصلٌ لمن اشتهر بهذا الاسم لإنبائه عن الله تعالى. وقيل: النبي مشتقٌّ من النبوة وهو الارتفاع يقال: تنبّى فلانٌ، إذا ارتفع وعلا، والرسول عن الله موصوفٌ بذلك لعلوّ شأنه وسطوع برهانه، وقيل: من النبي وهو الطريق لأنه وسيلةٌ إلى الله تعالى.

[٧٤٩] وأما مسماه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليين. من قال له الله تعالى ممّن اصطفاه من عباده: أرسلتك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعاً أو بلّغهم عنّي ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبّئهم ولا يشترط فيه أي في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمةٌ وموهبةٌ متعلقةٌ بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى،

Ehl-i Hakk'ın vardığı *bu görüş, Allah'ın* dilediğini yapan ve dilediğini tercih eden *kâdir-i muhtâr olduğu ilkesine dayalıdır.*

[750] *Filozoflar ise şöyle demiştir: Peygamber, üç özelliğin kendisinde toplandığı* ve bunlarla başkasından ayrışan *kimsedir.* Peygambere mahsus *özelliklerin birincisi, onun* olmuş, olan ve olacak *gaybî durumlara muttali olmasıdır.* Bu bilgi *yadırganmaz çünkü insan nefisleri* zâtları bakımından maddeden *soyuttur,* maddeye yerleşmemiştir tersine mekânsızdır. Soyut olmaları bakımından *nefislerin* aklî *soyutlara* ve semâvî nefislere *nispeti vardır. Bu* aklî *soyutlar* ve semâvî nefisler, unsurlardan oluşmuş ve oluş-bozuluşa konu olan *bu âlemde meydana gelen şeylerin sûretlerinin nakşına sahiptir. Çünkü onlar, bu âlemin ilkesidirler. Dolayısıyla* nâtık nefis *o* soyutlarla manevî bir bağlantı kurar, cinsteşlik vasıtasıyla onlara doğru çekilir *ve* hâdislerin *onlara nakş olmuş* sûretlerini *müşâhede ve taklit eder.* Diğer deyişle nefis bu sûretlerin hangilerinin kendisinde resm olmasına hazırlanmış ise o sûretler nefiste resm olur. Bu durum tıpkı bir aynanın karşısına üzerinde çeşitli nakışlar bulunan başka bir aynanın konulması ve nakışların bu aynadan ilkine yansıması gibidir. *Bunu destekleyen* yani peygamberin bu derece güçlü bir nefse sahip olabileceği yolundaki söylediğimize delalet eden *şey,* insanî *nefislerin görüşleri ve* aklî anlamları idrakte *fazlalık ve eksiklik uçları arasındaki farklılıklarıdır. Bu farklılık bir uçta* pek çok nazarîyi herhangi bir hataya düşmeksizin en kısa zamanda sezgiyle kavrayan *kudsî nefislere çıkmakta diğer uçta ise neredeyse hiçbir şeyi anlamayan ahmağa inmektedir. Nasıl olur* da peygamber hakkında bu bilgi yadırganır! *Bu bilgi kimi zaman* türlü mücâhedelerle gerçekleşen *riyazet veya* nefsi bedenle meşguliyetten ve aleti kullanmaktan alıkoyan *hastalık yahut* dış duyumların kesilmesine sebep olan *uyku nedeniyle meşguliyetleri azalan kimsede bile bulunmaktadır.* Kuşkusuz bu kimseler bazen gaybî şeylere vakıf olup onlardan haber vermektedir. Nitekim kulaktan kulağa nakledilen haberler ve tecrübeler, insaflı kişilerde hiç şüphe kalmayacak şekilde buna tanıklık etmektedir.

[751] *Biz şöyle deriz:* Sizin söyledikleriniz birkaç bakımdan *reddedilir. Çünkü peygamberin bütün gaybîleri bilmesi zorunlu değildir. Bu hususta* siz ve biz *aynı görüşteyiz.* Bundan dolayı Peygamberlerin Efendisi (s.a.) "eğer gaybı bilseydim hayrı çoğaltırdım ve bana kötülük dokunmazdı"[116] demiştir. *Gaybın bir kısmını* bilmek *ise*

وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول بالقادر والمختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد.

[٧٥٠] وأما الفلاسفة فقالوا: هو أي النبي من اجتمعت فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره؛ أحدها أي أحد هذه الأمور المختصة به أن يكون له اطلاعٌ على المغيّبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالّةٍ فيها بل هي لا مكانية ولها نسبةٌ في التجرد إلى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل النفس الناطقة بها أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً وتنجذب إليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها أي يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآةٍ تحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها، ويؤيّده أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفسٌ قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس أي رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً. وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت: شواغله لرياضة بأنواع المجاهدات أو مرض صارفٌ للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة أو نوم تنقطع به إحساساته الظاهرة فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين.

[٧٥١] قلنا: ما ذكرتم مردودٌ بوجوه إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً منّا ومنكم، ولهذا قال سيد الأنبياء: «ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء»، والبعض أي الاطلاع على البعض لا

sizin de kabul ettiğiniz gibi peygambere özgü değildir. Zira siz riyazet yapanların, hastaların ve uyuyanların da bu bilgiye muttali olabileceğini söylediniz. Dolayısıyla peygamber başkalarından bu bilgiyle ayrışmaz. *Sonra* deriz ki peygambere mahsus *bu* bilmenin, *nefislerin* filozofların düşündüğü gibi *tür bakımından bir olmalarına rağmen* cevherinin saflığı, bedenle ilişkiyi kesme gücünün şiddeti, kudsiyet ve mele-i alâ tarafına yöneliş *farklılıklarına ve* zayıflıklarına bağlanması sorunludur. Çünkü mahiyette eşitlik, hüküm ve sıfatlarda ortaklığı gerektirir. Farklılığın bedenin hallerine dayandırılması, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan olması üzerine kurulmaktadır. Yine deriz ki nefsin cins ortaklığı sayesinde yüce ilkelerle bağlantı kurması ve hâdislerin onlarda bulunan sûretlerinin tıpkı karşı karşıya bulunan aynalarda olduğu gibi nefiste resm olması şeklindeki *diğer öncüller ise hatabî* olup yalnızca zayıf bir zan verir.

[752] Peygambere mahsus özelliklerin *ikincisi, ondan harikulade fiillerin çıkmasıdır. Bunun sebebi tıpkı onun bedeninin* iradesine bağlı olarak çeşitli şekillerde ve muhtelif tarzlardaki hareket ve sükûnlarında *onun nefsine boyun eğmesi gibi unsurlar âleminin heyûlâsının ona itaat etmesi ve boyun eğmesidir.* Bu itaatte *yadırganacak bir şey yoktur. Zira insan nefisleri* bedenlere yerleşmiş değildir ve bedensel *maddelerde tasavvurlarıyla müessirdir. Nitekim utanma, korkma ve öfke esnasında kızarma, sararma ve ısınma* görürüz. Sırasıyla birinci durumlar esnasında sırasıyla ikinci durumlar meydana gelir. Yine *eni daha dar olmasına rağmen alçak yerlerde yürüyen kimsenin aksine eni dar olan yüksek yerlerde yürüyen kimsenin düşmeyi tasavvur ettiği için düştüğünü görürüz.* Nefis bedene yerleşmemiş olmasına rağmen onun irade ve tasavvurları bedende müessir olduğuna göre unsursal heyûlânın peygamberin nefsine boyun eğip onun irade ve tasavvurlarının etkisinde kalacağı şekilde *peygamberin nefsinin güçlü olması hatta onun iradesiyle yeryüzünde rüzgarların, depremlerin, yangınların, boğulmaların, zalim şahısların helakinin, fasit şehirlerin harabının oluşması mümkündür.*

[753] Özetle peygamberin nefsi, unsurlardan oluşan cisimlerde bilhassa onun mizacıyla ilişkisi daha şiddetli ve güçlü olan unsurda herhangi bir araç kullanmadan sadece iradesi ve tasavvuruyla tasarrufta bulunabilir. *Nasıl olur* da bu harikulade ve şaşırtıcı şeylerin peygamber tarafından gerçekleştirilmesi yadırganabilir? *Biz riyazet yapanların ve ihlaslı kimselerin benzer durumları gerçekleştirdiğini gözlüyoruz.* Nitekim her asırda salih kişilerinden böylesi olayların sadır olduğu meşhurdur.

يختص به أي بالنبي كما أقررتم به حيث جوّزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره، ثم نقول: إحالة ذلك أي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوّتها على قطع التعلق والتوجه إلى جناب القدس والملأ الأعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبنيٌّ على القول بالموجب بالذات، و نقول أيضاً: باقي المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً.

[٧٥٢] وثانيها أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعةً له منقادةً لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوهٍ شتّى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته، ولا يستنكر ذلك الانقياد فإن النفوس الإنسانية ليست منطبعةً في الأبدان وهي بتصوراتها مؤثرةٌ في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف، و كما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها أي في المواضع السافلة أقل عرضاً وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد أن تقوى نفس النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته حتى تحدث بإرادته في الأرض رياحٌ وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة.

[٧٥٣] وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة، وكيف يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهورٌ في كل عصرٍ من الصلحاء.

[754] *Biz deriz ki* sizin nefsin tasavvurları ve iradesinin bedenlerde müessir olduğu *sözünüz, nefsin cisimlere* ve onların halledерine *tesir ettiği kabulüne dayalıdır.* Oysa biz daha önce bunun yanlışlığını ve varlıkta eksikliklerden münezzeh olan Allah'tan başka hiçbir müessir olmadığını açıklamıştık. *Halbuki* bedensel değişimler ile nefsî tasavvur ve iradeler arasındaki *birliktelik bunu vermemekte* yani nefsin bedende müessir olduğuna delalet etmemektedir. Zira bu birlikteliğin tamamıyla adet yoluyla gerçekleşmesi mümkündür. *Ayrıca bu* harikulade ve şaşırtıcı olaylar, sizin de itiraf ettiğiniz gibi *peygambere mahsus değildir.* Öyleyse peygamber başkalarından nasıl ayrışacaktır!

[755] *Üçüncü özellik, melekleri* duyusal sûretlerle *sûretlenmiş olarak görmesi ve onların sözünü* Allah'tan kendisine gelen *vahiy olarak işitmesidir. Tıpkı uyuyan kişinin uykusunda* bir takım şahısları görmesi o kimselerin vakıaya mutabık anlamlara delalet eden anlamlı sözle onunla konuşması *gibi peygamberin de nefsi bedensel ilgilerden soyutlanması ve kudsiyet âlemine çekilmesi nedeniyle uyanıkken melekleri görüp onlarla konuşması mümkündür.* Dolayısıyla peygamberin nefsi kudsiyet âlemine çekildiği ve uyanıkken bu âlemle irtibat kurduğunda tıpkı duyulurları görmesi gibi makûlleri görür. Zira mütehayyile gücü nefiste resm olan makûle duyulurun elbisesini giydirir ve onu tıpkı duyulurların dışarıdan gelip ortak duyuda nakşolduğu tarzda ortak duyuya nakşeder. *Bazen* kudsiyet âlemine doğru çekilme ve onunla bağlantı kurma, peygamberde *bir meleke* yani yerleşik bir sıfat *haline gelebilir.* Bu takdirde peygamberde sözünü ettiğimiz çekilme ve bu çekilmenin ardından gelen müşâhede *en küçük bir yönelişle meydana gelir.*

[756] *Biz şöyle deriz: Bu* söyledikleri, onların görüş ve inançlarıyla bağdaşmamaktadır. Aksine bunlar, insanların inançlarını *karıştırmak ve anlamını benimsemedikleri sözlerle* kendi inançlarının çirkinliğini *örtmekten ibarettir. Çünkü onlar, peygamberlerin gördüğü melekleri kabul etmezler. Aksine onlara göre melekler* ya zâtları bakımından *soyut* olup feleklerin kurslarına taalluk eden *nefislerdir* ya da hem zât hem de fiil bakımından soyut olan akıllardır. Birinci kısımdakilere semâvî melekler, ikinci kısımdakilere de mele-i alâ adı verilir. *Meleklerin işitilecek bir sözü yoktur, zira konuşma cisimlerin özelliklerindendir.* Çünkü daha önce geçtiği gibi harf ve ses onlara göre dalgalanan havaya ilişen durumlardır. Dolayısıyla soyutlara ait gerçek bir sözün olması düşünülemez. Onların üçüncü özellik hakkındaki *sözlerinin varıp dayandığı yer, kendilerinin de belirttiği* ve meleğin görülmesinin sebebini ifade ettikleri *üzere tıpkı hastalar ve delilerde olduğu gibi gerçekte varlığı bulunmayan tahayyüldür.* Kuşkusuz meleğin görülmesi,

[٧٥٤] قلنا: هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان بناءً على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها وقد بيّنا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه، والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية لا تعطيه أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة مع أنه أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره.

[٧٥٥] وثالثها أن يرى الملائكة مصورةً بصورٍ محسوسة ويسمع كلامهم وحياً من الله إليه ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلامٍ منظومٍ دالٍّ على معانٍ مطابقةٍ للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج، وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة أي صفة راسخة للنبي، و حينئذٍ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بأدنى توجه منه.

[٧٥٦] قلنا: هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيسٌ على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لأنهم لا يقولون بملائكةٍ يرون بل الملائكة عندهم إما نفوسٌ مجردةٌ في ذواتها متعلقةٌ بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتاً وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموّج كما سلف فلا يتصور كلامٌ حقيقي للمجردات. ومآله أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرّحوا به وقرروا ما هو السبب فيه، ولا شك أن ذلك إنما

gerçek bir görme yoluyla değil, tahayyül yoluyla olur. *Oysa bizden biri, maslahata uygun ve akılla uyumlu şekilde kendiliğinden emir ve yasaklar vazetse* akıl sahiplerinin *görüş birliğiyle peygamber olmaz. Nasıl olur da* kesinlikle *aslı olmayan tahayyüllere raci şeylerden* hareketle emreden ve yasaklayan kimse bir peygamber olabilir! *Bazen o, makûlün* çağırdığı şeye *muhalefet* de *edebilir.* Nitekim bu daha önce geçmişti.

[757] *Sonra filozoflar demişlerdir ki bu* üç *özelliğin kendisinde toplandığı kimseye farklı* beşerî *nefisler,* kendi türünden olanlara boyun eğmekten *yüz çevirme yaratılışında olmalarına rağmen,* gönüllü olarak *boyun eğer ve muhtelif himmetler farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen teslim olurlar. Dolayısıyla* açık ve gizli bu tam teslimiyet *insan türü için zorunlu olan yardımlaşmayı temin eden şeriatın yerleşmesine* yani sürekliliğine *sebep olur.* Yardımlaşma, insan türü için zorunludur *zira* bir insan ferdi *yaşamak için ihtiyaç duyduğu* yiyecek, içecek ve giyecekleri *hemcinsleriyle muamele ve mübadelede ortaklık etmeden tek başına tedarik edemez.* Muamele ortaklığı, her birinin diğerinin yaptığının benzerini yapması iken mübadele ortaklığı, her birinin kendi yaptığı iş karşılığında diğerinden aldığını, onun yaptığı iş karşılığında ona vermesidir. Eğer insan tek başına kalsaydı kolay kolay yaşayamazdı yahut düzgün yaşayamazdı. Bu bakımdan onunla birlikte hemcinsinden başkalarının olması gerekir ki bu öteki için ekmek pişirsin, diğeri bunun için un öğütsün ve bir üçüncü de bu ikisi için tarım yapsın vb. Bu şekilde bir araya geldiklerinde istekleri yerine gelsin. Bundan dolayı "insan doğası gereği medenîdir" denilmiştir. Zira temeddün, işte bu birliktelikten ibarettir. Ayrıca insanların yardımlaşmalarında aralarında cereyan eden muamele ve mübadele gerekir. Muamele ve mübadelede ise uydukları adaletli bir kanun olması gerekir ki zulmü engellesin.

[758] Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Eğer halkın ve seçkinlerin boğun eğdiği bir şeriat olmasaydı her insan, başkasının istediğine boynunu uzatır ve herkes başkasındakine gözünü dikerdi. Dolayısıyla* aralarında *niza çıkardı.* Bu niza ise *çatışmaya ve insanların birbirini öldürüp boğazlamasına yol açar, katil ve karmaşa* insanları *çepeçevre kuşatır ve hem bu dünyaya hem de öte dünyaya ait işler kesada uğrardı. Bu sebeple doğada* söz konusu üç özellikle nitelenen kimsenin var olması *zorunludur. Zira her canlıya* ona uygun *araçların verilmesi ve* her bir canlının

يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية، ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاقٍ من العقلاء فكيف يكون نبياً من كان أمره ونهيه من قبل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها قطعاً وربما خالف ما دعا إليه المعقول أيضاً هذا كما مضى.

[٧٥٧] ثم أنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الآباء عن الانقياد لبني نوعها وذلّت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً سبباً لقرار أي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع من حيث أنه لا يستقل واحدٌ منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركةٍ من أبناء جنسه في المعاملات وهي أن يعمل كل واحدٍ لآخر مثل ما يعمله الآخر له، والمعاوضات وهي أن يعطي كل واحدٍ صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله. ألا يرى أنه لو انفرد إنسانٌ وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفياً، ولذلك قيل: الإنسان مدنيٌّ بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم.

[٧٥٨] وإليه أشار بقوله: ولولا شريعةٌ ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفسٍ أي مدّت عنقها إلى ما يريده غيره وطمح أي ارتفع عين كل إلى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأدّى ذلك التنازع إلى التواثب والتشاجر أي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج أي القتل والمرج أي الاختلاط واختلّت أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوانٍ من الآلات اللائقة به وهدى أي كل واحدٍ منه إلى ما

bekası ve varlığını sağlayacak şeye ulaştırılması hususunda inayetin kuşatıcılığı bilinmektedir. Özellikle de insanda durum böyledir. Kuşkusuz söz konusu verme ve ulaştırmada insana yönelik inayet daha çoktur *ve insan* canlı *türlerinin en şereflisidir. Kendisi dışındaki* türlerin *tamamı insana amade kılınmıştır. İşte* sözü edilen özelliklerin kendisinde toplandığı *bu* kimsenin varlığı, *insanın maslahatlarının en büyüğüdür.* Zira büyük menfaatlerin elde edilmesi ve şiddetli zararların giderilmesi onda ortaya çıkar. *Tabiatın bunu tümüyle ihmal etmesi düşünülebilir mi?* Özetle peygamberin varlığı, dünya ve ahiretteki nizamın sebebidir. Dolayısıyla bu, Allah'ın mahlûkâtındaki en mükemmel düzeni gerektiren ilâhî inayet açısından zorunludur. İşte bu, filozofların görüşlerine göre peygamberliği ispat yoludur.

İkinci Maksat: Mucizenin Hakikati

[759] *Mucizenin bize göre* terimsel *anlamı, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu göstermenin amaçlandığı şeydir.* Mucizeyle ilgili olarak *üç şey incelenir. Birincisi mucizenin şartları, ikincisi mucizenin nasıl gerçekleştiği, üçüncüsü ise mucizenin* peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğuna *hangi yönden delalet ettiğidir.*

Birinci Bahis: Mucizenin Şartları

[760] *Mucizenin yedi şartı vardır. Birincisi, Allah'ın fiili olması yahut* terklerden *fiil yerini tutan bir şey olmasıdır.* Bunun şart koşulmasının *nedeni şudur: Yüce Allah'ın tasdiki, kendisi yönünden olmayan bir şeyle gerçekleşmez. "Yahut fiil yerini tutan bir şey" sözümüz* tarifin, *peygamberin "benim mucizem elimi başıma koymam ama sizin elinizi başınıza koyamamanızdır" deyip de bunu yapması ve diğerlerinin yapmaktan aciz kalması gibi durumları içermesi içindir. Zira bu durum,* onun doğruluğuna delalet eden *bir mucizedir. Oysa orada Allah'ın fiili yoktur zira* onlarda elini başlarına koyma *kudretini yaratmanın yokluğu,* yüce Allah'tan çıkan *bir fiil değildir* aksine bu, sırf yokluktur. *Terkin* geri durma olduğuna dayanarak *vucûdî olduğunu düşünenler, tarifte bulunan söz konusu ilaveyi kaldırmıştır.* Çünkü bu ilaveye gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla ona göre şart, mucizenin Allah'ın fiili olmasıdır. Âmidî'nin sözleri şöyledir: "Mucize şayet ademî ise -nitekim Şeyhimizin esası budur- burada mucize, kudreti yaratmanın yokluğudur. Dolayısıyla da fiil olamaz. Şayet mucize vucûdî ise -nitekim ashabımızdan bazıları böyle düşünmektedir- buradaki mucize, onlarda acizliğin yaratılmasıdır. Dolayısıyla da bir fiildir. Bu sebeple 'yahut onun yerini tutan bir şey' sözümüze gerek yoktur."

فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الإنسان فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخّر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة أفترى الطبيعة تهمل ذلك؛ كلا والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته؛ فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

[٧٥٩] وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله، والبحث فيها عن أمور ثلاثة؛ عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدّعى الرسالة.

البحث الأول في شرائطها

[٧٦٠] وهي سبع؛ الشرط الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك؛ وإنما اشترط ذلك لأن التصديق منه أي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله، وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه أي على وضع أيديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فإنه معجزٌ دالٌّ على صدقه ولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تعالى بل هو عدم تصرف، ومن جعل الترك وجودياً بناءً على أنه الكف حذفه لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله. وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه.

[761] *İkinci şart, mucizenin olağan dışı olmasıdır. Çünkü olağan şartlarda aciz bırakma söz konusu değildir.* Kuşkusuz mucize, ilerde geleceği üzere Allah'ın sözle tasdik etmesi konumundadır. Olağan dışı olmayan bilakis her gün güneşin doğması ve her baharda çiçeklerin açması gibi alışılmış olan şeyler, doğruluğa delalet etmez. Zira bu hususta başkaları hatta yalan yere peygamberlik iddiasında bulunanlar da peygamberle eşit durumdadır.

[762] *Bir grup düşünür şu şartı koşmuştur:* Mucize, *peygamberin güç yetirdiği bir şey olmamalıdır.* Çünkü havaya yükselmek ve suda yürümek gibi peygamberin güç yetirdiği bir şey olursa yüce Allah'ın tasdiki konumunda bulunmaz. *Bu şartın hiçbir değeri yoktur. Çünkü olağan şartlarda başkasının kudreti yokken peygamberin kudretinin olması mucizedir.* Âmidî şöyle demiştir: "Mucizenin peygamberlerin kudreti dahilinde bulunan bir şey olup olmadığının düşünülmesinde imamlar ihtilaf etmiştir. Bazıları mucizenin zikredilen örneklerde yükselme hareketi veya suda yürüme olmadığını zira bunların Allah'ın peygamberde onları yapma kudreti yaratmasıyla peygamberin kudreti dahilinde olduğunu ve orada mucizenin onlara güç yetirmenin ta kendisi olduğunu ama bu kudretin peygamberin kudreti dahilinde olmadığını düşünmüştür. Diğerleri ise bu hareketin kendisinin, her ne kadar peygamberin kudreti dahilinde olsa da, olağan dışı ve Allah'ın mahluku olması bakımından mucize olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ikinci görüş daha doğrudur." Bunu öğrendiğine göre kitabın ibaresindeki bozukluk sana kapalı değildir.

[763] *Üçüncü şart, muâraza yapılmasının müteazzir olmasıdır. Zira bu, aciz bırakmanın hakikatidir.*

[764] *Dördüncü şart, mucizenin peygamberlik iddia eden kimsenin elinde açığa çıkmasıdır ki böylece onun peygamberlik iddiasındaki kimseyi tasdik olduğu bilinsin.*

[765] *Acaba* bazılarının düşündüğü gibi *açıktan meydana okuma* ve muâraza talebi *şart mıdır değildir? Doğrusu bu şart değildir, aksine hal karineleri yeterlidir. Mesela peygamberlik iddiasında bulunan kimseye "eğer peygambersen bir mucize göster" denilir, bunun üzerine o yapar.* Şöyle ki Allah'a dua eder ve Allah da mucizeyi gösterir. Böylece mucizenin zuhuru, peygamberin doğruluğuna delil olur ve bu, açıktan meydana okuma yerine geçer.

[766] *Beşincisi: Mucizenin iddiaya uygun olmasıdır. Buna göre eğer peygamber "benim mucizem ölüyü diriltmek" dese ve* söz gelimi dağı kaldırmak gibi *başka bir mucize gösterse bu, onun doğruluğuna delil olmaz.* Çünkü Allah'ın onu tasdiki yerine geçmez.

[٧٦١] الشرط الثاني أن يكون المعجز خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي، وما لا يكون خارقاً للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدوّ الأزهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة.

[٧٦٢] وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدوراً للنبي إذ لو كان مقدوراً له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز. قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا. اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها؛ إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها، وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورةً للنبي وهو الأصح؛ وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال.

[٧٦٣] الثالث أن تتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

[٧٦٤] الرابع أن يكون ظاهراً على يد مدّعي النبوة ليعلم أنه تصديقٌ له.

[٧٦٥] وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم؛ الحق أنه لا يشترط بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له أي لمدّعي النبوة: إن كنت نبياً فأظهر معجزاً ففعل بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي.

[٧٦٦] الخامس أن يكون موافقاً للدعوى؛ فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً ففعل خارقاً آخر كنتق الجبل مثلاً لم يدل على صدقه لعدم تنزّله منزلة تصديق الله إياه.

[767] *Altıncısı, peygamberin iddia ettiği ve gösterdiği* mucizenin *onu yalanlamamasıdır. Buna göre o "benim mucizem bu kertenkelenin konuşmasıdır" dese ve kertenkele de onun yalancı olduğunu söylese bununla onun doğruluğu bilinmez, aksine yalancı olduğu inancı artar.* Çünkü yalanlayan, mucizenin ta kendisidir. *Evet, "benim mucizem bu ölüyü diriltmektir" dese ve diriltse ama ölü onu yalanlasa bu durum ihtimallidir. Doğrusu bununla o fiilin mucize olmaktan çıkmayacağıdır. Çünkü mucize, ölünün diriltilmesiydi.* Bu ise peygamberlik iddiasındaki kişiyi yalanlamamıştır, yalanlayan, sözüyle o şahıstır. *O şahıs ise diriltildikten sonra onu tasdik edip etmemekte özgürdür ve bunun herhangi bir iddiayla ilgisi yoktur.* Dolayısıyla onun yalanlaması, diriltmenin peygamberlik iddiasındaki kimsenin doğruluğuna delaletini zedelemez. *Denilmiştir ki* diriltmenin mucize olmaktan çıkmayacağı şeklindeki *bu* sözümüz, *ancak o şahıs diriltildikten sonra bir müddet yaşadığı* ve yalanlamayı sürdürdüğünde *olur.* Âmidî demiştir ki "ben bu durumla ilgili olarak ashabımız arasında bir ihtilaf bilmiyorum". *Eğer kişi hemen ölürse* Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî demiştir ki *mucize geçersizleşir, çünkü o kişi yalanlamak için diriltilmiş olur.* Dolayısıyla da kertenkelenin yalanlaması gibi olmuştur. *Doğrusu şudur ki* diriltilen kişinin yalanlamakla birlikte yaşamaya devam etmesi ile yaşamaması arasında *hiçbir fark yoktur. Zira* kertenkele örneğinin tersine *sözü edilen her iki durumda da kişinin ihtiyârı vardır. Görünen o ki aciz bırakan şeyin belirlenmesi zorunlu değildir* aksine peygamberlik iddiasında bulunan kişinin "ben olağan üstü bir şey yapacağım" demesi ve hiç kimsenin de onlardan birini yapmaya güç yetirememesi yeterlidir. Âmidî'nin sözlerinde "bu görüş birliğiyle kabul edilmektedir" şeklinde geçer. Âmidî şöyle demektedir: "Aciz bırakan şey belirli olduğunda ona muâraza etmek için mislini yapmak gerekir. Belirli olmadığı takdirde ashabın çoğunluğuna göre mislini yapmak gerekir. Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ise mislini yapmak zorunlu değildir demiştir. Doğrusu da budur. Çünkü peygamberlik iddiasındaki kimseye iddia ettiği hususta muhalefet bu durumda açıktır.

[768] *Yedinci şart* mucizenin *iddiayı öncelememesi, bilakis onunla birlikte gerçekleşmesidir.* Bu hususta görüş ayrılığı yoktur. Yahut mucizenin iddiadan sonra gerçekleşmesi gerekir. İlerde ayrıntısı gelecektir. Bunun *nedeni şudur: Tasdikin iddiadan önce olması düşünülemez. Eğer peygamberlik iddiasında bulunan kimse, "mucizem daha önce benim elimle gerçekleşmiş olan şeydir" dese bu onun doğruluğuna delalet etmez ve ondan* aynı olağan dışı şeyi veya bir başkasını iddiadan *sonra* yapması *istenir. Eğer bu durumda aciz kalırsa kesinlikle yalancıdır. Şayet* mucize gösterirken *"bu sandıkta şunlar şunlar var" dese, biz sandıkta onların olmadığını biliyor olsak ve sandık da açılıncaya dek önümüzde bulunsa şayet açıldığında onun dediği gibiyse bu mucize olur. Meydan okumadan önce o şeylerin sandıkta yaratılmış olması mümkün olsa bile bu böyledir. Çünkü mucize, onun gaybtan haber vermesidir* ve bu haber, meydan okumayla birlikte ve iddiaya uygun olarak

[٧٦٧] السادس أن لا يكون ما ادّعاه وأظهره من المعجزة مكذباً له؛ فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال: إنه كاذب، لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب هو نفس الخارق. نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن المعجز إحياؤه وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الإحياء مختارٌ في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه، وقيل: هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو إذا عاش بعده أي بعد الإحياء زماناً واستمر على التكذيب. قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب. ولو خرّ ميتاً في الحال قال القاضي: بطل الإعجاز لأنه كان أحيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب، والحق أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارقٍ من الخوارق ولا يقدر أحدٌ على أن يأتي بواحدٍ منها، وفي كلام الآمدي أن هذا متفقٌ عليه. قال: فإذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة، وإذا لم يكن معيناً فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة، وقال القاضي: لا حاجة إليها، وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادّعاه.

[٧٦٨] السابع أن لا يكون المعجز متقدّماً على الدعوى بل مقارناً لها بلا اختلاف، أو متأخراً عنها على تفصيلٍ سيأتي وذلك لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل، لم يدل على صدقه ويطالب به أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره بعد أي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذباً قطعاً. فإن قال في إظهار المعجزة: هذا الصندوق فيه كذا وكذا، وقد علمنا خلوّه واستمرّ بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزاً، وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب وهو واقعٌ من التحدي موافقٌ للدعوى لا

gerçekleşmiştir. Yoksa mucize o şeyin sandıkta yaratılması değildir. *Gaybın bilgisinin o kişide meydan okumadan önce yaratılması* ve dolayısıyla mucize olmakla birlikte iddiayı öncelemesine *gelince bu, mucizenin yalancının elinde gerçekleşebileceğine dayalıdır ki biz bunu birazdan çürüteceğiz.* Bu, mucizenin yalancı elinde gerçekleşebileceğine dayalıdır zira gaybın bilgisi, şayet meydan okumadan önce yaratılmışsa onun haber vermesi, kendisini tasdik konumunda değildir. Dolayısıyla da o, bu haberin kendi doğruluğunun işareti ve delili olduğu iddiasında yalancı olur. İlerde geleceği üzere bize göre mucizenin yalancı elinde gerçekleşmesi düşünülemez.

[769] *Eğer şöyle denirse:* Sizin mucizenin iddiadan önce olmasının imkânsızlığına dair söyledikleriniz, peygamberlerden nakledilen pek çok mucizenin iptaline yol açmaktadır. Yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir: *Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması ve kuru hurma ağacından onun (a.s.) üzerine taze hurmaların dökülmesi* hakkında ne diyorsunuz? Çünkü bu ikisi, hz. İsa'nın peygamberlik iddiasından önce gerçekleşmesine rağmen onun mucizeleridir. Yine *sizin peygamberinizin (s.a.) göğsünün yarılması ve kalbinin yıkanması, bulutun onu gölgelendirmesi, taş ve toprağın ona (s.a.) selam vermesi mucizeleri hakkında ne diyorsunuz?* Zira bütün bunlar peygamberlik iddiasından öncedir.

[770] *Biz şöyle deriz:* Peygamberlik iddiasından önceki bu olağan dışı hadiseler, mucize değildir. *Bunlar, ancak keramettirler ve bunların velilerde görülmesi caizdir. Peygamberler ise peygamberlikten önce velilerin derecesinden aşağı derecede değildirler.* Dolayısıyla bu türlü olağanüstü hadiseler onlarda da görülebilir ve bu takdirde irhâsât olarak adlandırılır. İrhâsât kelimesi, "erhastü el-hâite" sözünden gelir. Bu sözdeki "erhastü" kelimesi, tesis ettim demektir. Bu nedenle irhâsât kelimesi, peygamberliği tesis eden vakıalar demektir. Kerametleri inkar edenler, bunların o asırdaki bir başka peygamberin mucizeleri olduğunu söylemişlerdir. Oysa bu yanlıştır, zira bunlar herhangi bir peygamberin olmadığı asırda gerçekleşmiştir.

[771] *Kâdî Bâkıllânî şöyle demiştir: "Hz. İsa (a.s.) çocukluğunda peygamberdi. Zira çocukken 'beni peygamber yaptı' demiştir. Kâdir-i Muhtâr olan Allah'ın çocukta akıl olgunluğu vb. gibi peygamberlik şartlarını yaratması imkânsız değildir.* Dolayısıyla onun çocukluğundaki mucizeleri peygamberliğini ve peygamberlik iddiasını öncelemiş olmaz." *Bu yorumun uzaklığı kapalı değildir. Ayrıca Hz. İsa (a.s.)* kendisinden nakledilen *bu sözden sonra peygamberlik zamanına kadar konuşmamıştır ve peygamberlik iddiası da bu sözü söyledikten sonra peygamberliğin şartları onda (a.s.) olgunlaşıncaya* ve kırk yaşına ulaşıncaya *dek zuhur etmemiştir.* Açıktır ki peygamberliğin herhangi bir davet olmaksızın uzunca bir süre sâbit olması, hiçbir akıl sahibinin söylemeyeceği bir sözdür. *Hz. İsa'nın (a.s.)*

خلق ذلك الشيء في الصندوق، و أما احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فإنه بناء أي مبنيٌّ على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله وإنما كان مبنياً على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره بل منزّلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذباً في دعواه أنه آية صدقه ودليلٌ عليه، وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب.

[٧٦٩] فإن قيل: ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثيرٍ من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله: فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجنيّ عليه من النخلة اليابسة فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى، و ما تقولون أيضاً في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة.

[٧٧٠] قلنا: تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز والأنبياء قبل نبوّتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فيجوز ظهورها عليهم أيضاً، وحينئذٍ تسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة من «أرهصت الحائط» أي أسّسته، والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبيٍّ آخر في ذلك العصر وهو مردودٌ لوجودها في عصرٍ لا نبي فيه.

[٧٧١] هذا وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبياً في صباه لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمةً على نبوّته ودعواه إياها ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها وبلغ أربعين سنة، ومن البيّن أن ثبوت النبوة في مدةٍ طويلةٍ بلا دعوةٍ وكلام مما لا يقول به عاقل، و أما قوله:

"beni peygamber yaptı" sözüne gelince bu, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Adem toprak ve su arasındayken ben peygamberdim" sözü gibidir. Yani bu sözler, ilerde gerçekleşecek şeyi geçmiş zaman kipiyle ifade etmekten ibarettir. *İşte bu* anlattıklarımız, peygamberlik iddiasını *önceleyen* mucize *hakkındadır.*

[772] Peygamberlik iddiasından *sonra gelen mucizeye gelince bu ya alışıldık az bir zaman sonradır ya da uzun bir zaman sonradır. Az bir zaman sonra olması durumunda açıktır* ki bu mucize az bir zaman önce gerçekleşenin aksine doğruluğa delalet eder. Çünkü az zaman önce gerçekleşen kesinlikle doğruluğa delalet etmez. *Uzun bir zaman sonra olması ise mesela peygamberin "benim mucizen şunun bir ay sonra gerçekleşmesidir" demesi ve o şeyin de gerçekleşmesidir. Bunun* peygamberliğin sübutuna delalet eden *mucize olduğunda görüş birliğine varmışlar* fakat delalet yönünde ihtilaf etmişlerdir. *Bu bağlamda denilmiştir ki delalet yönü, peygamberin gaybtan haber vermesidir.* Bu görüşe göre mucize iddiayla *birliktedir* fakat onun mucize olduğuna ilişkin bilgimiz ondan sonra meydana gelmiştir. *Bu takdirde peygambere tabi olma yükümlülüğü söz konusu değildir* yani insanlar, peygamberin haber vermesi ile vaat ettiği şeyin meydana gelişi arasındaki zamanda onun peygamberliğini tasdik edip ona tabi olmak zorunda değildir. *Çünkü* tasdik etme ve tabi olmakla yükümlülüğün *şartı, onun mucize olduğunu bilmektir.* Mucize ise ancak peygamberin vaat ettiği şey var olduktan sonra meydana gelmektedir. *Delalet yönünün,* vaat edilen şeyin *meydana gelmesi olduğu söylenmiştir.* Bu görüşe göre mucize, iddiadan *sonra olmaktadır.*

[773] *Denilmiştir ki peygamberin sözü* yani ihbarı, vaat edilen şey *meydana geldiği esnada mucize haline gelir. Dolayısıyla* bu görüşe göre mucize, sıfatı yani mucize oluşu bakımından *sonra olmaktadır. Doğrusu, sonra olan şey, bizim onun mucize olduğunu bilmemizdir.* Diğer deyişle tercih edilen görüş, birincisidir. Çünkü peygamberin haber vermesi, gerçekte gayptan haber vermektir. Dolayısıyla onun ihbarı, iddiayla birlikte gerçekleşen mucize olur. İddiadan sonra gerçekleşen ise onun mucize olduğu değil, onun mucize olduğunu bilmemizdir. Böylece üçüncü görüşün yanlışlığı ortaya çıkar. İkinci görüş ise faydasızdır. Çünkü o gerçekleşmeyi mucize saymanın imkânı yoktur. Ancak olağan dışı olduğu zaman mucize kabul edilir ama bazen olağan dışı olmaz. Şayet ihbarın mucize olmakla nitelenmesinin şartı sayılırsa bu durumda üçüncü görüşe döner ve üçüncü görüşün yanlış oluşu nedeniyle yanlış olur. Bu sebeple ikinci görüş, *Ebkâru'l-efkâr*'da bulunmamaktadır.

﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ فهو **كقول النبي** ﷺ: «**كنت نبياً وآدم بين الماء والطين**» في أنه تعبيرٌ عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي **فهذا** الذي قررناه إنما هو **في** المعجز **المتقدم** على الدعوى.

[٧٧٢] **وأما المتأخر** عنها **فإما** أن يكون تأخره **بزمانٍ يسيرٍ يعتاد مثله فظاهر** أنه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمانٍ يسير فإنه لا يدل عليه أصلاً، **وأما** أن يكون تأخره **بزمانٍ متطاولٍ مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز** دالٌّ على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته **فقيل: إخباره عن الغيب فيكون** المعجز على هذا القول **مقارناً** للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً، **وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذٍ** أي لم يجب على الناس التصديق بنبوّته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به **لأن شرطه** أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة **العلم بكونه معجزاً** وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به **وقيل حصوله** أي حصول الموعود به **فيكون** المعجز على هذا القول **متأخراً** عن الدعوى.

[٧٧٣] **وقيل: يصير قوله** أي إخباره **معجزاً عند حصوله** أي حصول الموعود به **فيكون** المعجز على هذا القول **متأخراً** باعتبار صفته أعني كونه معجزاً، **والحق أن المتأخر** هو **علمنا بكونه معجزاً** يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزاً مقارناً للدعوى، والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً لا كونه معجزاً فبطل بذلك القول الثالث، وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة وربما لم يكن كذلك، وإن جعل شرطاً لاتصاف الإخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار.

İkinci Bahis: Mucizenin Gerçekleşmesinin Keyfiyeti

[774] *Bize göre mucize, fâil-i muhtâr olan Allah'ın fiilidir. Yüce Allah, mucizeyi, kendi meşietiyle, tasdik etmek istediği kimsenin elinde gösterir. Bunun sebebi,* insanları kurtaracak ve her iki cihanda mutlu edecek şeye davet etmeleri için onlara gönderdiği kimselerin peygamberlik iddiasına *Allah'ın meşietinin taalluk etmesidir.* Daha önce geçtiği üzere peygamberlikte istidat şart olmadığı gibi mucizenin gösterilmesi için de herhangi bir istidat şart değildir. Filozoflar ise bunun aksini düşünmektedir.

[775] *Filozoflar demiştir ki mucizeler, terk, söz ve fiil kısımlarına ayrılır. Terk, bir zaman diliminde olağandışı bir şekilde alışıldık beslenmeden uzak durulmasıdır. Bunun sebebi,* ya yaratılışı itibariyle cevherinin saflığı yahut bir tür mücâhede ve dünyevî ilgilerin kesilmesiyle cevherin saflaştırılması nedeniyle beşerî kirlerden arınmış *nefsin mukaddes âleme yönelmesi ve* bu sayede *bedenin maddesini çözündürmekle meşgul olmadığından bedene ihtiyaç duymamasıdır. Nitekim biz bu durumu hastalarda görüyoruz. Zira nefis,* şiddetli hastalıklardan *bir hastalığa direnmekle* ve değersiz maddeleri çözündürmekle *uğraşması nedeniyle* övülen maddeleri *çözündürmekten alıkonur* ve geri durur. *Bu sebeple de* çözünen bu maddelere karşılık ihtiyaç duyduğu *gıdayı bir müddet almaz. Öyle ki sağlıklı olduğu günlerde bu gıdanın yarısını* hatta onda birini *almasa* hiç şüphesiz *ölür.* Bu durum hastada mümkün olduğuna göre mele-i alâ mertebesine yönelen kimsede haydi haydi mümkündür. Nasıl olmasın ki! Hastalık tabiata zıttır ve kuvveleri zayıflatır. Dolayısıyla tabiatın unsurların dengede oluşuna dayanan muhafazası için talep edilen rutubetlere duyulan ihtiyaç daha çoktur. Yönelişte ise gıdanın yerini tutan kudsî nurlardan alınan ruhânî hazlar vardır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.) "Ben rabbimin katında gecelerim, O beni yedirip içirir" sözünde buna işaret edilmiştir.

[776] *Söz, gayptan haber vermek gibidir. Bunun sebebi daha önce* birinci maksatta *geçtiği* üzere peygamberin bedensel meşguliyetlerden arınmış nefsinin semavî meleklere doğru çekilmesi, onlardaki sûretlerin peygamberin nefsine nakşolması ve nakşolan sûretin mütehayyile ve ortak duyuya geçmesidir.

البحث الثاني في كيفية حصولها

[٧٧٤] المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لإظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مرّ خلافاً للحكماء.

[٧٧٥] وقال الفلاسفة: إنها تنقسم إلى تركٍ وقولٍ وفعل؛ أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما لتصفيته بضربٍ من المجاهدة وقطع العلائق إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدن كما نشاهده في المرضى من أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرضٍ من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردئة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي تحتاج إليه بدلاً عما تحلل من هذه المواد ما لو أمسك أي زماناً لو أمسك عنه في أيام صحته شطره أي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة، وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الأعلى أولى؛ وكيف لا والمرض مضادٌّ للطبيعة ومضعفٌ للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى، وأما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما أشير إليه بقوله ﷺ: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».

[٧٧٦] وأما القول فكالإخبار بالغيب وسببه ما مرّ في المقصد الأول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك.

[777] *Fiil ise başkasının gücünün yetmeyeceği bir fiili yapmasıdır. Buna örnek, dağın kaldırılması veya denizin yarılmasıdır.* Bunun açıklaması *daha önce geçtiği üzere* şudur: Peygamberin nefsi, gücü sayesinde kendi bedeninin parçalarında tasarrufta bulunduğu gibi unsurların maddesinde de tasarrufta bulunur.

Üçüncü Bahis: Mucizenin Peygamberlik İddiasının Doğruluğuna Nasıl Delalet Ettiği

[778] Bu delalet, fiilin fâilin varlığına delaleti ve fiilin kusursuz ve sağlam oluşunun fâilinin yaptığı şeyi bildiğine delalet etmesi gibi, saf aklî bir delalet değildir. Zira aklî deliller özü gereği medlûlleriyle ilişkilidir ve onun medlûllerine delalet etmediği düşünülemez. Oysa mucize böyle değildir. Zira göklerin yarılması, yıldızların saçılması ve dağların parçalanması gibi olağan dışı şeyler dünyanın süresinin dolup kıyamet koptuğunda olacaktır. O vakitte peygamber gönderme de söz konusu değildir. Aynı şekilde kerametler de peygamberlik iddia edenin doğruluğuna delalet etmeden velilerin elinde zuhur eder. Burada naklî bir delalet de söz konusu değildir. Çünkü nakil, peygamberin doğruluğuna dayanır ve dolayısıyla kısırdöngüye yol açar. Aksine mucizenin peygamberin doğruluğuna delaleti, adetsel bir delalettir. Nitekim şu sözüyle buna işaret etmektedir:

[779] *Biz* Eş'arîlere *göre mucizenin peygamberin doğruluğuna delaleti, Allah'ın mucizenin zuhurunun ardından doğruluk bilgisini yaratma adetini sürdürmesidir. Zira olağan dışı bir şeyin her ne kadar yalancının elinde izharı aklen mümkünse de Allah'ın adetinde böyle bir durumun olmadığı bilinmektedir.* Dolayısıyla mucizenin delaleti aklî olamaz. Zira yalancıda mucize ile doğruluk ilişkisi kopmaktadır. Şu halde mucizenin doğruluğa delaleti, *tıpkı diğer adetseller gibi* adetseldir. *Çünkü "ben peygamberim" diyen sonra da dağı kaldırıp onların başı üzerinde durduran ve "eğer beni yalanlarsanız dağ üzerinize düşer; şayet beni tasdik ederseniz sizden uzaklaşır" diyen bir kimseyi insanlar tasdik etmeye davrandıklarında dağ onlardan uzaklaşır ve yalanlamaya davrandıklarında ise dağ onlara yaklaşırsa o kimsenin iddiasında doğru olduğu zorunlu olarak bilinir. Adet yalancının böyle bir şey yapabilmesinin imkânsızlığına hükmetmektedir.* Bununla birlikte böyle bir olayın yalancı elinde gerçekleşmesi de aklen mümkündür, zira yüce Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kuşatmaktadır.

[780] *Buna bir örnek vererek şöyle demişlerdir: Adam büyük bir topluluğun önünde ben bu kralın size gönderdiği elçiyim diye iddia etse, ardından da krala "eğer doğru söylüyorsam adetini değiştir ve divanda oturmayı adet edindiğin yerden kalk ve oturmayı adet edinmediğin bir yere otur" dese ve kral da bunu yapsa bu, sözüyle açıkça tasdik etmesi yerini tutar*

[٧٧٧] وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منّة غيره من نتق جبل أو شقّ بحر، وقد تقدم بيانه بأن نفسه لقوّتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه.

البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدّعى النبوة

[٧٧٨] وهذه الدلالة ليست دلالةً عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وإتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالةٍ عليها، وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرّم الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال في ذلك الوقت، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدّعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالةٌ عادية كما أشار إليه بقوله:

[٧٧٩] وهي عندنا أي الأشاعرة إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه أي عقيب ظهور المعجزة فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فمعلومٌ انتفاؤه عادةً فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لأن من قال: أنا نبي، ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال: إن كذّبتموني وقع عليكم وإن صدّقتموني انصرف عنكم، فكلما همّوا بتصديقه بعد عنهم وإذا همّوا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادقٌ في دعواه، والعادة قاضيةٌ بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكناً عنه إمكاناً عقلياً لشمول قدرته تعالى للمكنات بأسرها.

[٧٨٠] وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادّعى الرجل بمشهد الجمّ الغفير إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكانٍ لا تعتاده، ففعل كان ذلك نازلاً منزلة التصديق

ve hal karinesi sayesinde hiç kimse o kişinin doğruluğundan kuşku duymaz. Bizim *bu* zikrettiklerimiz, *gâibin şâhide kıyası kabilinden değildir* ki "Allah'ın şâhiddeki fiilleri bir takım garazlara bağlıdır zira O, maslahatları gözetmekte ve mefsedetleri gidermektedir. Oysa gâib böyle değildir, çünkü maslahat ve mefsedete aldırış etmez. Dolayısıyla da kıyas doğru değildir." itirazı yöneltilsin. *Aksine biz mucizenin bilgi ifade etmesinde adetsel zorunluluk bulunduğunu iddia ediyoruz.* Yani mucizenin zuhurunun, doğruluk bilgisi ifade ettiğini ve bu bilgiyi ifade edişinin de bizim tarafımızdan adetsel bir zorunlulukla bilindiğini iddia ediyoruz. *Bu* örneği *anlatmak ve daha fazla açıklamak için zikrediyoruz.*

[781] *Mu'tezile şöyle demiştir: Mucizenin yalancı elinde yaratılması* yüce Allah'ın kudreti dahilindedir, çünkü O'nun kudreti her şeyi kuşatır. Fakat bunun gerçekleşmesi Allah'ın hikmeti açısından *imkânsızdır. Zira bunda yalancının doğru olduğunu vehmettirme söz konusudur. Bu ise saptırmadır ve Allah'ın onu yapması çirkindir.* Dolayısıyla Allah'ın tıpkı diğer çirkinler gibi bunu yapması da imkânsızdır.

[782] *Şeyh Eş'arî ve bir kısım ashâbımız demiştir ki bu* yani mucizenin yalancının elinde yaratılması, kendinde *kudret dahilinde değildir. Çünkü mucize doğruluğa kesin olarak delalet eder.* Yani mucize aksi olması imkânsız olacak şekilde kesin olarak doğruluğa delalet eder. *Dolayısıyla mucizenin bir delalet yönü bulunması gerekir.* Zira doğru delil başkasından bununla ayrılır. *Biz bu yönü tam olarak bilmesek de durum böyledir. Şayet* yalancı elinde yaratılan mucize *doğruluğa delalet ederse yalancı doğru olur* ki bu imkânsızdır. *Aksi halde mucize* medlûlüne kesin olarak delalet etmekten ibaret olan *gereğinden ayrı kalır* ki bu da imkânsızdır.

[783] *Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî şöyle demiştir: Mucizenin doğrulukla beraber gerçekleşmesi* fiilin varlığının fâilinin varlığıyla birlikteliği gibi onun aklî gereği olan bir durum değildir. Aksine bu, daha önce öğrendiğin gibi *olağan durumlardan biridir. Biz olağan durumların* olağan *akışının değiştirilmesini mümkün gördüğümüze göre mucizenin doğruluk inancından yoksun kalması da mümkündür. Bu takdirde mucizenin yalancı elinde gösterilmesi mümkündür.* Zira bunda mucizedeki adetin değiştirilmesinden başka hiçbir mahzur yoktur. Varsayılan da onun mümkün olduğudur. *Bu* mümkün görme *bulunmadığında ise* mucizenin yalancı elinde gösterilmesi mümkün *değildir. Çünkü yalancının doğru olduğunu bilmek imkânsızdır.*

بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال. وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندّعي في إفادته العلم الضرورة العادية أي ندّعي أن ظهور المعجز يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلومٌ لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير.

[٧٨١] وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب مقدورٌ لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنعٌ وقوعه في حكمته لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلالٌ قبيحٌ من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح.

[٧٨٢] قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه أي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدورٍ في نفسه لأن لها أي للمعجزة دلالة على الصدق قطعاً أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتيمز الدليل الصحيح عن غيره وإن لم نعلمه أي ذلك الوجه بعينه فإن دلّ المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال وإلا انفكّ المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال.

[٧٨٣] وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات كما عرفت فإذا جوّزنا انخراقها أي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز إخلال المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز، وإما بدون ذلك التجويز فلا يجوز إظهاره على يده لأن العلم بصدق الكاذب محال.

[784] *Ek: Kimi insanlar mucizenin* kendinde *mümkün olduğunu inkar etmiştir. Kimi insanlar da mucizenin* peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğuna *delalet ettiğini inkar etmiştir. Kimileri ise mucizenin bilinmesini inkar etmiştir.* Bir sonraki maksatta *onların şüpheleri cevaplarıyla birlikte gelecektir.*

Üçüncü Maksat: Peygamber Göndermenin İmkanı

[785] *Bizim bu husustaki delilimiz, Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğinin ispatıdır. Zira bir şeyin gerçekleştiğini ispat etmek,* hiç şüphesiz *onun mümkün olduğunu da ispat etmek demektir. Filozoflar demiştir ki peygamberlik aklen zorunludur. Zira daha önce geçtiği* üzere ezelî inayetin gerektirdiği en mükemmel nizam, adaletli kanunları vaz eden peygamber olmadan tamamlanmaz.

[786] *Mu'tezile'nin bir kısmı demiştir ki peygamber göndermek Allah'a vâciptir. Bazı Mu'tezilîler ise* ayrıntıya girerek *demiştir ki Allah bir ümmetin iman edeceğini bildiği takdirde* onlara peygamber göndermek zorundadır. Çünkü bunda onların ıslah edilmesi söz konusudur. *Aksi halde* yani Allah bunu bilmediği aksine onların iman etmeyeceğini bildiğinde O'nun peygamber göndermesi zorunlu değildir tersine onların mazeretlerinin önünü kesmek için *güzeldir.*

[787] *Ebû Hâşim el-Cübbâî demiştir ki* peygamber göndermenin *aklın kendi başına bilemeyeceği dinî hükümleri bildirmekten yoksun kalması imkânsızdır.* Çünkü bundan yoksun bir peygamberliğin hiçbir faydası yoktur. *Ebû Ali el-Cübbâî aklî zorunlulukların takrîri için* bunu mümkün görmüştür. Çünkü aklî zorunlulukların takrîrinde büyük fayda vardır. *Yine önceki şeriatın takrîri için bunu mümkün görmüştür.* Önceki şeriat ister silinmiş olsun isterse olmasın fark etmez.

[788] *Denilmiştir ki* önceki şeriatın takriri için peygamber gönderme ancak *önceki şeriat silindiğinde* mümkündür. Mu'tezile'den aktardığımız *bu* görüşler, *onların* yanlış *esasına dayalıdır.* Bu esas, güzel ve çirkini tespitin aklî olduğu ve bunun uzantısı olan ilâhî fiillerde garazın dikkate alınması, lütufların vâcipliği ve aslaha riayet görüşleridir. Dolayısıyla bu esas üzerine kurulan söz konusu görüş de yanlıştır. Bu esasın doğru olduğu kabul edilse bile *bu, bizim* iddiamıza *zarar vermez. Zira biz* zorunluluka çelişen özel imkândan değil, zorunlulukla bir arada bulunabilen *genel imkândan bahsediyoruz. Buradaki amacımız,* peygamber göndermeyi *inkar edenlerin şüphelerini cevaplamaktır.*

[٧٨٤] تذنيب؛ من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها ومنهم من أنكر دلالتها على صدق مدّعي النبوة، ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم بأجوبتها.

المقصد الثالث في إمكان البعثة

[٧٨٥] وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دالٌّ على الإمكان بلا اشتباه، وقالت الفلاسفة: إنها واجبةٌ عقلاً لما مرّ من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل.

[٧٨٦] وقال بعض المعتزلة: يجب على الله، و فصل بعضهم فقال: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم وإلا أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل حسن قطعاً لأعذارهم.

[٧٨٧] وقال أبو هاشم: يمتنع خلوّه أي خلوّ البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها، وجوّزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فإنه فائدةٌ جليلة و جوّزه أيضاً لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة أو لا.

[٧٨٨] وقيل: إنما يجوز البعث لتقريرها إذا اندرست وهو أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناءٌ أي مبني على أصلهم الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً أيضاً، و على تقدير صحته لا يضرّنا في مدّعانا فإنّا إنما ادّعينا الإمكان العام الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا ردّ شبه المنكرين للبعثة.

[789] *İnkarcılar ise çeşitli gruplara ayrılır. Birinci grup, peygamberliğin* özü gereği *imkânsız olduğunu iddia edenlerdir. İkinci grup,* peygamberliği mümkün görmüş fakat *şöyle demiştir: Peygamber göndermek* emir ve yasaklarla *sorumlu tutmadan olmaz. Sorumlu tutma ise imkânsızdır.* Dolayısıyla peygamberliğin zorunlu sonucu bulunmadığına göre peygamber göndermek de söz konusu değildir. *Üçüncü grup* sorumlu tutmayı mümkün görmüş ve *şöyle demiştir: Akıl* sorumlulukları bilmek için *yeterlidir.* Dolayısıyla peygamber göndermeye ihtiyaç yoktur, tam tersine peygamber göndermenin hiç yararı yoktur. *Dördüncü grup, şöyle demiştir: Mucize imkânsızdır.* Çünkü adetin delinmesi aklen imkânsızdır. *Mucizesiz de peygamberlik düşünülemez. Beşinci grup* mucizenin varlığını mümkün görmüş ama *onun* peygamberlik iddia edenin doğruluğuna *delalet ettiğini reddetmiştir. Altıncı grup,* mucizenin, onu gören kişiye nispetle peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğuna delalet ettiğini ve dolayısıyla peygamberlik iddia edenin doğruluğuna ilişkin ona bilgi verdiğini *kabul etmiş ama* mucizeye şahit olmayan kişiler için *mucizeyi bilmenin imkânını reddetmiştir.* Buna göre mucizeye şahit olmayanların mucizenin gerçekleştiğini bilmesi ancak *tevatürle olur.* Tevatür ise kesinlikle bilgi ifade etmez, zan bildirir. Zan da kesin meselelerde fayda vermez. *Yedinci grup* peygamber göndermenin imkânını ve yukarıda sayılan engellerin bulunmadığını kabul etmiş fakat *mucizenin gerçekleştiğini men etmiştir.* İşte bunlar, mucizeyi inkar eden gruplardır.

[790] Bu grupların *birincisi, yani peygamber göndermenin* kendinde *imkânsız olduğunu söyleyenler* bu imkânsızlığı kanıtlamak amacıyla *çeşitli deliller getirmiştir.*

[791] *İlk delil: Gönderilen kimse, kendisine "ben seni gönderdim* ve benden tebliğ et" *diyenin Allah olduğunu bilmesi gerekir. Oysa bunu bilmenin yolu yoktur. Zira o, cinden gelen bir telkin olabilir. Zira siz, cinin var olduğu* ve peygambere söz telkininde bulunabileceği *hakkında icma ettiniz.*

[792] *İkinci delil: Peygambere vahiy telkin eden kişi şayet cisimsel ise onun* telkin esnasında orada bulunan herkes tarafından *görülmesi gerekir.* Oysa sizin itiraf ettiğiniz gibi durum böyle değildir. *Aksi halde* cisimsel değil de ruhânî ise *onun* konuşma yoluyla *vahiy ilka etmesi imkânsızdır.* Çünkü ruhânîlerin konuşması düşünülemez.

[793] *Üçüncüsü: Peygamberliği tasdik, peygamber gönderenin varlığını, onun hakkında mümkün* olan ve *olmayan şeyleri bilmeye dayalıdır.* Söylenilen hususlara ilişkin bilgi ise *ancak derinlikli bir nazarla/ düşünmeyle meydana gelir.* Çünkü bu bilgi, ne zorunludur ne de kolayca meydana gelen nazarîlerdendir. Nitekim bu kapalı değildir. *Bu*

[٧٨٩] وهم طوائف؛ الأولى من أحالها أي أحكم باستحالتها لذاتها. الثانية من جوّزها ولكن قال: لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر ونواه وأنه أي التكليف ممتنعٌ فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها. الثالثة من جوّز التكليف و قال: في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها. الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة محالٌ عقلاً ولا تتصور النبوة دونها أي دون المعجزة. الخامسة من جوّز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدّعى النبوة. السادسة من سلّم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه ومنع إمكان العلم بها للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية. السابعة من اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها؛

[٧٩٠] الأولى منها وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتجّ على استحالتها بوجوه؛

[٧٩١] الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له: أرسلتك فبلّغ عنّي هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجنّ فإنكم أجمعتم على وجوده وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي.

[٧٩٢] الثاني أن من يلقى إليه أي إلى النبي الوحي إن كان جسمانياً وجب أن يكون مرئياً لكل من حضر حال الإلقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به وإلا أي وإن لم يكن جسمانياً بل روحانياً كان ذلك أي إلقاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلاً إذ لا يتصور للروحانيات كلام.

[٧٩٣] الثالث التصديق بها أي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز، وأنه أي العلم بما ذكر لا يحصل إلا بغامض النظر لأن هذ العلم ليس ضرورياً ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى، وهو أي

bilgiye ulaştıran söz konusu nazar *ise* bir gün ve bir sene gibi belirli bir *zamanla ölçülemez.* Aksine şahıslara ve onların anlayışının güçlü ve zayıf oluşu bakımından sayısız derecelerdeki durumlarına bağlı olarak değişir. *Dolayısıyla mükellefin* nazar etmek için *süre isteme* ve herhangi bir zamanda *bilginin bulunmadığını iddia etme hakkı vardır.* Bu takdirde *peygamberin susturulması ve peygamber göndermenin abese dönüşmesi lazım gelir. Aksi halde* yani mükellefin süre istemesi mümkün olmaz da onun herhangi bir süre geçmeden tasdik etmesi gerekirse *güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmuş olur.* Çünkü sözü edilen bilgi olmaksızın peygamberliğin tasdik edilmesi, varlığı düşünülemeyen şeylerdendir. *Bu ise aklen çirkindir.* Dolayısıyla eksikliklerden münezzeh olan Hakîm'in bunu yapması imkânsızdır.

[794] *Birinci ve ikinci* delilin *cevabı: Peygamber gönderen* peygamberin kendisine "senin gönderdim" diyenin cin değil de yüce Allah olduğunu bilmesini sağlayan *bir delil tayin eder.* Şöyle ki Allah ona bütün yaratılmışların yapmaktan aciz kalacağı bir kısım işaretler ve mucizeler gösterir ve bu işaret ve mucizeler ona sözü edilen bilgiyi verir. *Yahut Allah onda* gönderen ve konuşanın kendisi olduğuna ilişkin *zorunlu bir bilgi yaratır.* Bu açıklamayla ikinci delilin cevabı da bilinir. Bu cevap şöyle denilmesidir: Vahyi ilka edenin cisimsel olması ve Allah'ın orada bulunanlarda bu şeyi görmeyi yaratmaması mümkündür. Çünkü Allah'ın kudreti hiçbir şeyi yapmaktan aciz değildir.

[795] *Üçüncü delilin bizim* ta'dîl ve tecvîr hususundaki *ilkemize göre cevabı şudur: Süre verilmesi zorunlu değildir.* Çünkü daha önce açıkladık ki peygamber peygamberlik iddiasında bulunduğu, onun iddiasına harikulade mucize eşlik ettiği ve onun gönderildiği kişiler de akıl sahibi olup nazar etmeye güç yetirdiğinde bu kişiler ister nazar etsin ister etmesin din sübût bulmuş ve peygambere tabi olma zorunluluğu karar kılmış demektir. Dolayısıyla mükellefin süre istemesi mümkün değildir ve süre istese bile süre verilmesi zorunlu değildir, çünkü onun güç yetirebildiği nazarın ardından bilginin var edilmesi adeti cereyan etmektedir. Yazar *mucizeden meydana gelen olağan bilgiyle birlikte* sözüyle buna işaret etmektedir.

[796] *Mu'tezile'ye gelince onların* hüsün ve kubuh hakkındaki *esaslarına uygun olan, her ne kadar aksini söyleseler de, süre verilmesini reddetmeleridir.* Diğer deyişle Mu'tezile süre isteme esnasında süre vermenin zorunlu olduğunu itiraf etmiştir. Dolayısıyla onların bu ilzâmdan kaçışı yoktur. Fakat onların söz konusu esaslarına yaraşan, süre vermenin zorunlu olduğunu reddetmeleridir. *Çünkü süre vermede onların maslahatlarının kaçırılması söz konusudur.* Zira peygamber onları maslahatlara ulaştırır, helak eden durumlardan sakındırır, mutluluğa yaklaştırır ve bedbahtlıktan uzaklaştırır.

في ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم **غير مقدّرٍ بزمانٍ** معيّن كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة **فللمكلف الاستمهال** أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر، **و** له **دعوى عدم العلم** في أي زمانٍ كان، **و** حينئذٍ **يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثاً وإلا** أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة **لزم التكليف بما لا يطاق** لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده **وأنه قبيحٌ عقلاً** فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه.

[٧٩٤] **وجواب** الوجه **الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلاً** يعلم به الرسول أن القائل له: أرسلتك، هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات تتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم، **أو يخلق علماً ضرورياً فيه** بأنه المرسل والقائل. وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال: جاز أن يكون الملقى جسمانياً ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء.

[٧٩٥] **و** جواب **الثالث إما على أصلنا** في التعديل والتجوير **فلا يجب الإمهال** لأنّا بيّنا فيما سبق أنه إذا ادّعى النبي الرسالة واقترنت بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقرّ وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال، ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكنٌ منه وإليه الإشارة بقوله **مع العلم العادي الحاصل عن المعجز.**

[٧٩٦] **وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم** في التحسين والتقبيح **وإن صرّحوا بخلافه منع الإمهال** يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام؛ إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال **لأن فيه تفويت مصلحتهم** وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقرّبهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة

Peygamber, çocuğuna "önünde zararlı bir yırtıcı hayvan veya başka bir ölümcül var, bu yoldan gitme" diyen ve çocuğun da *"bırak beni, yırtıcıyı veya ölümcül şeyi görünceye kadar yola devam edeyim" dediği kimse gibidir.* Çocuğun bu sözü, *akıl sahiplerinin çirkin bulacağı bir şey değil midir? Eğer çocuk ölse ayıplanmaz ve kınanmaz mı? Bunu reddeden kimse şefkat ve merhametin gerektirdiği şeyi yapmış sayılmaz mı?* Anlattıklarımız sayesinde söz konusu ilzam da onların esasından defedilmiş olmaktadır.

[797] *İkinci gruba göre peygamber göndermek, sorumlu tutmayı içerir. Çünkü sorumluluk, onun sonucudur.* Ne peygamber göndermek sorumlu tutmadan ne de sorumlu tutma peygamberin gönderilmesinden yoksun kalır. Bu görüşü benimseyenler *bu hususta ittifak* ve icma *etmişlerdir. Sonra* peygamber göndermenin gereği olan *sorumlu tutma, bir kısım gerekçelerden dolayı imkânsızdır.*

[798] *Gerekçelerin birincisi,* fiillerde *cebrin sabit olması* ve insan özgürlüğünün bulunmamasıdır. Bunun nedeni şudur: Daha önce açıklandığı üzere *kulun fiili, Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir.* Zira kulun kudretinin size göre kesinlikle tesiri yoktur. Başkasının fiiliyle sorumlu tutmak ise güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak demektir. Yine *fiilin ya* kul tarafından *gerçekleştirildiği bilinir ya da* kul tarafından *gerçekleştirilmediği bilinir.* Birinci durumda fiili zorunlu olur. İkinci durumda ise imkânsızdır. Her iki durumda da kudret yok demektir. *Bu takdirde* yani cebr sabit olduğuna göre *sorumlu tutma çirkindir* ve dolayısıyla imkânsızdır.

[799] *İkincisi sorumlu tutma,* kula *zararlıdır. Çünkü* ona teşebbüs edildiğinde *yapmakla yorgunluğu ve* geri durulduğunda *terk etmekle azabı gerektirir. Zarar verme ise çirkindir* ve yüce Allah bundan münezzehtir.

[800] *Üçüncüsü: Sorumlu tutma, ya herhangi bir garazdan dolayı olmaz ya da Allah'a veya kula dönen bir garazdan dolayı olur. Garazdan dolayı olmaması abes* ve çirkin *iken Allah'a dönük bir garazdan dolayı olması* imkânsızdır. Çünkü yüce Allah menfaatlerin elde edilmesi ve zararların defedilmesi gibi bütün garazlardan *münezzehtir. Kula dönük bir garazdan dolayı olmasına gelince bu garaz, zarar vermek ya da fayda vermektir. Zarar vermenin garaz olmayacağında icma vardır. Faydanın elde edilmesi için sorumlu tutmak ve fayda gerçekleşmediği takdirde azap etmek ise makul değildir.* Çünkü bu "kendin için menfaat temin et, yoksa sana sonsuza dek azap ederim" demek gibidir. Halbuki hiç kuşkusuz kulun en mühim maslahatı, azaptan azade olmasıdır. *Sonra* sorumlu tutmanın itaatkar müminler için tazammun ettiği *bu* menfaat, *onda inkarcı ve isyankarlar için bulunan büyük zararla çelişir.* Kuşkusuz diğerlerinin menfaati için bir topluluğa zarar vermek, zulüm ve çirkindir.

وما هو إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبع ضارٍ أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد: دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك. أليس ذلك القول من الولد مستقبحاً في نظر العقلاء، ولو هلك ألم يكن ملوماً مذموماً، ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنوّ وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضاً.

[٧٩٧] الطائفة الثانية من قال: البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها التي لا تخلو هي عنها وأيضاً هي لا تخلو عن التكليف باتفاقٍ وإجماعٍ من القائلين بها، ثم إن التكليف الذي هو لازمها ممتنعٌ لوجوه؛

[٧٩٨] الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال و ذلك لما تبين من أن فعل العبد واقعٌ بقدرة الله إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً، والتكليف بفعل الغير تكليفٌ بما لا يطاق و من أن الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه فعلى الأول يكون ضرورياً، وعلى الثاني ممتنعاً ولا قدرة على شيءٍ منهما، والتكليف حينئذٍ أي حين إذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعاً.

[٧٩٩] الثاني؛ التكليف إضرارٌ بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أقدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم عنه وهو أي الإضرار قبيح والله تعالى منزّهٌ عنه.

[٨٠٠] الثالث؛ التكليف إما لا لغرض وهو عبثٌ قبيح أو لغرضٍ يعود إلى الله وهو محال لأنه تعالى منزّهٌ عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتفٍ بالإجماع أو نفع، وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فإنه بمنزلة أن يقال له: حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبد الآباد، ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب، ثم إنه أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارضٌ بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلمٌ قبيح.

[801] *Dördüncüsü:* Fiili gerçekleştirmeyle *sorumlu tutma, ya fiilin* varlığıyla *birliktedir ya da fiilin varlığından öncedir. Fiilin varlığıyla birlikte oluşunda* kesinlikle *hiçbir fayda yoktur. Zira* bu takdirde *fiil zorunludur* ve yapıldığı belirginleşmiştir. Dolayısıyla sorumlu tutma, abes ve çirkindir. Fiilden sonra sorumlu tutma da böyledir. Ayrıca bu, hasılı tahsille sorumlu tutmadır. *Fiilden önce sorumlu tutma ise güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmaktan ibarettir. Çünkü fiilden önce fiil imkânsızdır.* Zira şeyin yok olduğu durumda varlığı imkânsızdır. Güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutma ise bunu mümkün görmeyen kimseye göre batıldır. Bu açıktır. *Güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmayı mümkün gören kimse ise ne bunun vukuunu ne de her sorumlu tutmanın böyle* güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutma *olduğunu kabul etmektedir.* Oysa fiilden önce fiille sorumlu tutma, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmanın gerçekleşmesini ve bütün sorumlu tutmaların bu kabilden olmasını gerektirir. Dolayısıyla o kimseye göre de bu kısım yanlıştır. Muhtemel bütün kısımların yanlış olduğu ortaya çıktığına göre sorumlu tutma mutlak olarak imkânsızdır.

[802] *Beşincisi: Bu bir kısım* ibâhî *sûfîlerin görüşüdür. Buna göre güçlükle yapılan* bedensel *fiillerle sorumlu tutma,* bâtını *yüce Allah'ı bilme, O'nda bulunması gereken* sıfatlar *ve O'nun için mümkün ve imkânsız olan* fiiller *hakkında tefekkürden alıkor. Kuşkusuz elden kaçırılan bu şeyden* yani sözü edilen şeyler hakkında düşünmekten *beklenen maslahat, sorumlu tutulan şeylerden beklenen maslahattan fazladır. Dolayısıyla sorumlu tutma aklen imkânsızdır.*

[803] *Birincinin cevabı, daha önce amellerin yaratılması meselesinde geçen* şu açıklamadır: Kulun kudreti her ne kadar müessir olmasa da onun fiille bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiye kesb adı verilir. İşte bu ilişki açısından o fiille sorumlu tutma mümkündür. Dolayısıyla bu, tümüyle güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak değildir.

[804] *İkincinin cevabı* şöyle denilmesidir: *Sorumluluklarda bulunan dünyevî ve uhrevî maslahatlar, onlarda bulunan zararlardan çok fazladır.* Az kötülükten dolayı çok iyiliğin terk edilmesi ise uygun değildir

[805] *Üçüncünün cevabı: Bu gerekçe aklın* güzellik ve çirkinliği *bilebileceği ve yüce Allah'ın fiillerinde garazın bulunması gerektiği görüşünün bir uzantısıdır. Yanısıra ikinciye verdiğimiz cevap bu gerekçe için de geçerlidir.* Buna göre sorumlu tutma, kula dönük bir garazdan dolayıdır. Bu da güçlükle yapılan fiillerden kaynaklanan yorgunluk zararından fazla olan dünyevi ve uhrevi menfaatlerdir. Fakat kulun ebedi azaba düçar edilmesinin nedeni, onun kendi menfaatine ulaşmaması değil, efendisinin emrine uymamasıdır.

[٨٠١] الرابع التكليف بإيقاع الفعل إما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه أصلاً لوجوبه وتعين صدوره حينئذٍ فيكون عبثاً قبيحاً، وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليفٌ بتحصيل الحاصل، وإما قبل وجود الفعل وأنه تكليفٌ بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطلٌ عند من لا يجوّزه وهو ظاهر، و أما من جوّزه فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن أي ولا يقول بأن كل تكليف كذلك أي تكليف بما لا يطاق، والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليفٍ من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلاً عنده أيضاً، وإذا بطلت الأقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقاً.

[٨٠٢] الخامس وهو لبعض الصوفية من أهل الإباحة أن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكّر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت وهو النظر فيما ذكر تربى أي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً.

[٨٠٣] وجواب الأول ما مرّ في مسألة خلق الأعمال من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقاً بالفعل يسمى كسباً وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفاً بما لا يطاق بالكلية.

[٨٠٤] و جواب الثاني أن يقال: ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربى كثيراً على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز.

[٨٠٥] و جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به. الثاني وهو أن نقول: إن التكليف لغرضٍ يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الأفعال، وأما عقابه أبداً فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه لم يمتثل أمر

Her ne kadar efendisi o emirle kendisi için bir fayda temin etmeye çalışmıyorsa bu isyanda efendisini hafife alma söz konusudur. İnkarcı ve isyancıların zararını gerekçe göstererek yapılan muâraza ise bu zararın onların kötü seçimlerine dayanmasıyla defedilir.

[806] *Dördüncünün cevabı bize göre şöyledir: Kudret* daha önce geçtiği üzere *fiille birliktedir.* Bu durumda fiille sorumlu tutma ise hâsılı tahsilden ibaret olan imkânsızla sorumlu tutmak değildir. Bu, ancak fiil, kendisine karışık tahsilden önceki bir tahsille meydana gelmişse böyle olur. Bu takdirde onun zorunlu olacağı ve dolayısıyla da hiçbir fayda içermeyeceği sözü ise ancak yüce Allah'ın fiillerinde garazın bulunması zorunlu olduğunda söylenebilir. Oysa bu doğru değildir.

[807] *Dördüncünün Mu'tezile'ye göre cevabı şudur: Sorumlu tutma fiilden öncedir.* Bu ise güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutma değildir. Çünkü *bir durumda* sorumlu tutmak, o durumda gerçekleştirmeyle sorumlu tutmak değil *ikinci durumdaki gerçekleştirmeyle sorumlu tutmaktır.* Aksi halde yokluk ve varlık birleştirilmiş olur. *Bu* sorumlu tutma *ise hudûsa getirme gibidir.* Yani sizin sorumlu tutma hususunda bize yönelttiğiniz eleştiri, fiilin hudûsa getirilmesi hususunda sizi bağlar. Bu bağlamda şöyle denir: Onun hudûsa getirilmesi ya var olduğu esnadadır ki bu durumda hâsılın tahsili olur ya da yokluğu esnasındadır ki bu durumda iki çelişiğin bir araya getirilmesi olur. *Bu* hudûsa getirme *ise hiç kuşku bulunmayan şeylerdendir.* Hudûsa getirme hususunda *sizin cevabınız her ne ise* sorumlu tutuma hususunda da *bizim cevabımız odur.*

[808] *Beşincinin cevabı:* Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilme hususundaki *bu* tefekkür, *sorumlu tutmanın gayelerinden biri* hatta en büyük dayanağıdır. *Diğer sorumluluklar ise buna yardımcıdır*, teşviktir *ve hayatın iyileştirilmesine vesiledir. Hayatın iyileştirilmesi ise vakitlerin, sorumluluklarla meşguliyetten daha fazla meşgul eden gereksiz uğraşılardan arındırılmasına yardımcı olur.*

[809] *Üçüncü grup, aklın peygamber gönderilmesine ihtiyaç bırakmadığını* zira aklın sorumlulukları bilmekte yeterli olduğunu, dolayısıyla peygamber göndermenin hiçbir faydası olmadığını *söyleyenlerdir. Bunlar Berâhime, Sâibe ve tenasühçülerdir. Fakat Berâhime'nin bir kısmı, sadece Hz. Adem'in (a.s.) peygamberliğini kabul eder. Bir kısmı, sadece Hz. İbrahim'in (a.s.) peygamberliğini kabul eder. Bir kısım Berâhime ise sadece Hz. Şit ve Hz. İdris'in (a.s.) peygamberliğini kabul eder.* Bunların tamamı *şöyle delil getirmiştir: Akıl güzelliğine hükmettiği*

مولاه وسيده وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدةً لنفسه، والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعةٌ بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم.

[٨٠٦] و الجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل كما مرّ والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفاً بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل، وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلاً بتحصيلٍ سابقٍ على التحصيل الذي هو ملتبس به، وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذٍ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل.

[٨٠٧] و جواب الرابع عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق لأن التكليف في الحال إنما هو بالإيقاع في ثاني الحال لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعاً بين الوجود والعدم، وذلك أي التكليف كالإحداث يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال: إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلاً للحاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعاً بين النقيضين وهو أي الإحداث بما لا شك فيه؛ فما هو جوابكم في الإحداث فهو جوابنا في التكليف.

[٨٠٨] و جواب الخامس أن ذلك أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينةٌ عليه داعية إليه ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوّشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف.

[٨٠٩] الطائفة الثالثة من قال في العقل: مندوحة عن البعثة إذ هو كافٍ في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية؛ غير أن من البراهمة من قال بنبوّة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوّة إبراهيم فقط، ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وإدريس فقط، و هؤلاء كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من

fiilleri *yapar ve çirkinliğine hükmettiği fiilleri yapmaz. Güzel ve çirkin olduğuna hükmetmediği fiilleri ihtiyaç duyduğunda yapar. Çünkü ihtiyaç, fiilî bir durum* olup ihmalinden doğacak zararı uzaklaştırmak için dikkate alınması gerekir. Çirkin olduğu varsayımından hareketle *salt* zararlı olma *ihtimali, ihtiyaca karşı duramaz. İhtiyaç olmadığı durumda ise* vehmedilen zararı giderme hususunda *tedbirli davranarak yapmaz.*

[810] *Cevap: Aklın* güzellik ve çirklinliğe *hükmettiğini kabul ettikten sonra deriz ki* peygamberin getirdiği *şeriatın faydası, aklın genel olarak verdiği* güzellik, çirkinlik, fayda ve zarar derecelerini *ayrıntılandırmak ve aklın* kendi başına *bilemediği hususları açıklamaktır. Zira aklın hüküm gücünü kabul edenler kimi fiillerde* aklın *herhangi bir hüküm veremediğini inkar etmemektedir. Buna örnek, ibadetler, hadlerin* ve bunların miktarlarının *belirlenmesi, faydalı ve zararlı fiillerin öğretilmesidir. Şeriat getiren peygamber* mahir *bir tabip gibidir. Bu tabip ilaçları, onların tabiatlarını ve özelliklerini bilir. Genel olarak insanlar bunları tecrübeyle bilebilecek durumda olsa bile bu, uzun bir zamanda gerçekleşir ve bu uzun süre zarfında* henüz bilmedikleri için *o ilaçların yararlarından mahrum kalırlar ve* tecrübe süresi *tamamlanmadan önce helak olurlar.* Çünkü o sürede öldürücü olan ilacı öldürücü olduğunu bilmeden kullanabilirler ve bu da onları helak eder. *Ayrıca onların* tecrübe yoluyla ilaçların özelliklerinin bilgisini elde etmekle *uğraşmaları, insanların yorulmasını,* zaruri *sanatların işlevsizleşmesini ve hayatın maslahatlarından alıkonulmasını gerektirir. Eğer tabibin tavsiyelerini kabul ederlerse zahmet azalır, ondan yararlanırlar ve o zarardan emin olurlar.* Anlatılan şeylerin *bilinebilmesi için tabibe ihtiyaç duyulmadığı söylenemez.*

[811] Aynı şekilde sorumlulukların ve fiillerin özelliklerinin bilinme imkânı hususunda aklın teemmül etmesi yeterlidir, peygambere ihtiyaç yoktur denemez. *Nasıl olur! Peygamber bilinmeyen şeyi ancak Allah tarafından bilir.* Oysa tabip böyle değildir. Zira tabibin bildiklerinin tamamına sadece fikir ve tecrübeyle ulaşılabilir. Tabipten müstağni kalınamadığına göre peygamber buna daha layıktır. *Daha önce filozofların görüşleri anlatılırken söylenenler bu sözü tamamlar.* Buna göre insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Dolayısıyla onun adaletli bir kanuna ihtiyacı vardır. Bu kanun ise getirdiği şeyin rabbinin katından olduğunu gösteren bir mucizeyle türdeşlerinden ayrışan bir kanun koyucuya muhtaçtır. Bu durum, en mükemmel nizamı gerektiren ezelî inayette peygamberin varlığının zorunlu olduğuna delalet etmektedir.

الأفعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسنٍ ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة.

[٨١٠] والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة، وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء وذلك كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك أي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه أي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد، ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة يوجب إتعاب النفس وتعطّل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفّت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار، ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر: غني عن الطبيب.

[٨١١] فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها: غني عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغني عنه كان النبي بذلك أولى، وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضعٍ يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه. فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ.

[812] *Dördüncü grup şöyle diyenlerdir: Mucize imkânsızdır.* Dolayısıyla peygamberin varlığı kesinlikle sübut bulmaz. *Çünkü olağanüstünün mümkün görülmesi safsatadır. Eğer onu mümkün görseydik dağın altına, deniz suyunun kan ve yağa ve evdeki kapların* olgun *insanlara dönüşmesi, şu yaşlı adamın bir anda babasız ve anasız doğması ve* peygamberlik iddia eden kimsenin iddiasının ardından hiç zaman geçmeden *yok olması ve* onun yok olduğu anda *bir benzerinin var olması* dolayısıyla da mucizenin ona benzer kişinin elinde gerçekleşmesi *suretiyle mucize gösteren kimsenin peygamberlik iddia edenden başka bir kimse olması mümkün olurdu.* Olağandışılığın mümkün görülmesi neticesinde *karmaşayla ve* peygamberliğe ve başka şeylere ilişkin *kuralların ihlaliyle karşı karşıya kalındığı kapalı değildir.* Zira bu takdirde çeşitli vakitlerde şer'î hükümleri getiren kimsenin peygamberliği mucizeyle sabit olan benzer kişiler olması; senin mucize istediğin şahsın, dininin dayandığı şahıstan başka biri olması vb. dünya ve ahiret düzenine aykırı bozukluklar mümkün hale gelmektedir.

[813] *Cevap: Harikulade durumlar, göklerin, yerlerin ve bu ikisi arasındakilerin ilk başta yaratılmasından ve bizim inandığımız yok oluşundan daha şaşırtıcı değildir.* Söylenen örneklerde olduğu gibi *onların bir kısmının gerçekleşmediğini kesinlemek,* kendiliklerinde *mümkün olmalarıyla çelişmez. Bu, duyulurlarda olduğu gibidir. Zira biz belirli cismin belirli mekânda bulunduğunu kesinliyoruz. Oysa o cismin o mekânda olması yerine olmadığını varsaymak imkânsız değildir. Bununla birlikte* ona güvenilir bir yolla tanıklık eden *duyu,* hiçbir şekilde şüphe girmeyecek şekilde vakıaya mutabık olarak *cismin orada bulunduğunu kesinlemektedir. Adet de duyu gibi bilgi yollarından biridir.* Dolayısıyla bir şeye ilişkin söz konusu kesinlemeyi -o şeyin çelişiği kendinde mümkün olsa bile- adet yönünden kesinlememiz de mümkündür. *Sonra* peygamber için *mucize ve* veli için *keramet olarak olağan dışılık,* her asırda ve tüm zamanlarda var olan *sürekli bir adettir.* Dolayısıyla insaflı bir akıl sahibinin bunu inkar etmesi mümkün değildir yahut bu takdirde olağan dışı olmaz, aksine olağan bir durum olur. Bize göre mucize olağan üstü olmasa bile peygamberlik iddiasındaki kimseyi tasdik etmenin amaçlandığı şeydir.

[814] *Beşinci grup şöyle diyenlerdir: Mucizenin gerçekleşmesi, bir kısım ihtimallerden dolayı,* peygamberlik iddiasında *doğruluğa delalet etmez. Birinci ihtimal, onun Allah'ın fiili değil de peygamberlik iddiasındaki kimsenin fiili olmasıdır.* Bu durumda o fiil, Allah'ın onu tasdiki yerinde olmaz. Başkaları o mucizeyi yapmaktan aciz olmasına rağmen mucizenin peygamberlik iddiasındaki kimsenin fiili olması mümkündür. *Bunun birkaç nedeni olabilir. Birincisi, onun nefsinin diğer* insanî *nefislerden* mahiyetçe *farklı oluşudur.* Nitekim bir grup düşünür böyle düşünmektedir. Bu takdirde nefislerin bir kısmı, diğer kısmın güç yetiremediği şeyleri yapabilir. *İkincisi onun bedenindeki özel mizaçtır.*

[٨١٢] الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة أصلاً لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوّزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً وأواني البيت رجالاً كملاً وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أبٍ وأم، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادّعى النبوة بأن يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة وبوجود مثله في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل، ولا يخفى ما فيه أي في تجويز خرق العادة من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذٍ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوّته بالمعجزة، وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد.

[٨١٣] والجواب أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول نحن به، والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الأمثلة المذكورة لا ينافي إمكانها في أنفسها وذلك كما في المحسوسات فإنّا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يتطرق إليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقاً بها، والعادة أحد طرق العلم كالحس فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيءٍ من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه، ثم إن خرق العادة إعجازاً لنبيّ وكرامةً لولي عادةٌ مستمرة توجد في كل عصرٍ وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره، أو فلا يكون حينئذٍ خرقاً للعادة بل أمراً عادياً، والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدّعي الرسالة وإن لم يكن خارقاً للعادة.

[٨١٤] الطائفة الخامسة من قال: ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات؛ الأول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من الله؛ وإنما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذٍ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعضٌ آخر منها، أو لمزاجٍ خاصٍّ في بدنه

Bu mizaç, akranlarının mizaçlarından daha güçlüdür ve bu mizaç sayesinde o, mahiyetçe uyuşsalar bile başkasının yapamadığı fiile güç yetirir. *Üçüncüsü onun* sihirde mahir *bir sihirbaz olmasıdır. Nitekim siz de sihrin hak olduğunda icma ettiniz.* Yani siz de sihrin tuhaf durumlarda müessir olduğunda icma ettiniz. Nitekim "O ikisinden koca ve karısını ayıracak şeyler öğreniyorlardı"[117] âyetinde olduğu gibi Kitap ve Lebid b. A'sam'ın hz. Peygamber (s.a.) ile hikayesinde olduğu gibi Sünnet de buna delalet etmektedir. Kaderiyyeden sihri inkar edenler Allah'ın Kitab'ına, Peygamber'in sünnetine ve de ümmetin icmaına muhalefet etmişlerdir. Zira sahâbe döneminden muhaliflerin yaşadığı döneme kadar her asırda insanlar sihir olayı ve tesirleri hakkında tartışmışlar ve fakihler sihirbazın hükmü hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısım fakihler sihirbazın öldürülmesi gerektiğini söylerken diğerleri sihirbazın kafir olduğunu söylemiştir. İmâm Şâfiî sihirbaz sihriyle bir kimseyi öldürdüğünü ve onun sihrinin çoğunlukla öldürdüğünü itiraf ederse kısas yapılması gerektiğini söylemiştir. Hiç kimse sihri inkar etmemiştir. Dolayısıyla bu hususta icma vardı. Âmidî böyle demektedir. *Dördüncüsü sadece onun bildiği tılsımdır.* Yani sihrin kendinde imkânsız olduğu kabul edilse bile şaşırtıcı tesirlerde bulunan tuhaf tılsımları inkar etmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla o şahsın, başkasının bilmediği bir tılsım türünü bilmekle diğerlerinden ayrışması mümkündür. Bu durumda o, tılsımı yaptığında çağdaşlarının benzerini yapmaktan aciz kalacağı acaip bir şey meydana gelir. Demişlerdir ki tılsım, etkin semavî güçler ile edilgin yersel güçlerin karıştırılmasından ibarettir. Zira semavî güçler, unsurlardan oluşan şeylerin meydana gelmesinin sebepleridir. Unsurlardan oluşan şeylerin meydana gelmesinin ise bu şeylere özgü şartları vardır ve bu şartlar sayesinde kâbilin istidâdı tamamlanır. Fâil ve kâbilin özelliklerini bilen ve aralarını birleştirebilen kimse özel ve acaip olayların ortaya çıkışını bilir. *Beşincisi bir kısım bileşiklerin özelliğidir.* Çünkü hiç kuşkusuz unsurlardan oluşan bileşikler, acaip tesirlere yol açan bir takım özelliklere sahiptir. *Buna örnek* demiri çeken *mıknatıs ile* samanı çeken *kehribardır.* Bir diğer örnek, sirkeden uzaklaşan taştır. Bu taş içinde sirke bulunan bir kaba bırakıldıında inmez, aksine ondan uzaklaşarak kabın dışına çıkar. Bir başka örnek, yağmuru çeken taştır. Bu taş, Türkler arasında meşhurdur. Şu halde peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde ortaya çıkan olağanüstü o şeyin bir kısım bileşiklerin özelliğine bağlı olması ve o kimsenin söz konusu bileşik türünü bilmesi ama başkalarının bilmemesi mümkündür.

هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعلٍ يعجز عنه غيره وإن توافقا في الماهية، **أو لكونه ساحراً** ماهراً في السحر **وقد أجمعتم على حقّيته** أي على كون السحر مؤثراً في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَينَ المَرْءِ وَزَوجِهِ﴾، والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي ﷺ ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضاً؛ إذ ما من عصرٍ من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم: يجب قتله، وقال آخرون: هو كافر، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصاً بسحره وبأن سحره مما يقتل غالباً وجب عليه القود، ولم ينكره أحد فكان إجماعاً. هكذا ذكره الآمدي **أو لطلسمٍ اختصّ** هو **بمعرفته** يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثّر تأثيراتٍ عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوعٍ منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه أمرٌ غريب يعجز عن مثله من هو في عصره. وقالوا: الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعّالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسبابٌ لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل؛ فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة **أو لخاصية بعض المركّبات** إذ لا شك أن المركّبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبة **كالمغناطيس** الجاذب للحديد **والكهرباء** التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناءٍ فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهورٌ فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدّعي تابعاً لخاصية بعض المركّبات ويكون هو عالماً بذلك النوع من التركيب دون غيره.

[815] Sözü edilen ihtimallerden *ikincisi* mucizenin *bir kısım meleklere veya şeytanlara dayanmasıdır.* Çünkü melekler, tuhaf fiilleri yapabilirler. Belki de bir melek, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde insanların yapamayacağı bir mucizeyi onları saptırmak için ortaya çıkarmıştır. Meleklerin masum oluşuna gelince bu, ancak peygamberin sözüyle bilinmektedir. Dolayısıyla burada bu söze tutunmak mümkün değildir. Şeytanlar ise size göre vardır ve harikulade fiillere kadirdirler. *Veya yıldızların ittisallerine* ve feleklerin hareketlerinden meydana gelen konumlarına dayanması da mümkündür. *Peygamberlik iddiasındaki kişi, nücum ilmini başkasının kuşatamadığı şekilde kuşatmış* ve dolayısıyla benzeri binlerce senede gerçekleşmeyen nadir bir ittisale vakıf olmuş ve ardından tuhaf bir durum gelmiş olabilir. *Böylece o, meydana geleceğini bildiği tuhaf olayları kendisine mucize edinmiş olabilir.* Bu takdirde o olay, onun doğruluğuna delalet etmez.

[816] *Üçüncüsü* görünen olağanüstünün *mucize değil, keramet olmasıdır.* Bu durumda doğruluğa delalet etmeyecektir.

[817] *Dördüncüsü, mucizeyle tasdikin kastedilmemesidir.* Yani mucizenin yüce Allah'ın fiili olduğunu kabul ettik diyelim ama o, peygamberlik iddia eden kimsenin Allah tarafından tasdiki değildir. *Zira* yüce Allah'ın fiillerinde *hiçbir garaz zorunlu değildir.* Zorunlu olsa bile onu tasdik etmenin bu mucizenin garazı olduğu *belirginlik kazanmaz. Zira belki de mucizedeki garaz, ondan içtihatla sakınılması ve* bu sayede *sevap kazanılması için* onun tasdik edildiği *vehmi uyandırılması gibi* onu *tasdik etmekten başka bir şeydir. Buna örnek, müteşâbihlerin indirilmesidir.* Çünkü müteşâbihlerin zahiri hata olduğu vehmi uyandırır ve mükellef bu hatadan ancak inceden inceye teemmül zahmetine katlanmakla sakınabilir. Böylece de sevabı hak eder. *Yahut* bu olağanüstü olay, başka bir bölgede bulunan *başka bir peygamberin tasdiki* olur veya Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberlikle gönderilmesinden önce görülen halleri ve atalarının alnındaki nur gibi ilerde gelecek bir peygamberin irhası olur.

[818] *Beşincisi: Allah'ın* onun *tasdik etmesi, Allah'ın yalan söylemesinin imkânsız olduğu bilinmediği sürece onun doğru olmasını gerektirmez. Oysa* bu aklen *bilinmemektedir. Çünkü size göre hiçbir şey Allah için çirkin değildir.* Allah'ın yalan söylemesinin imkânsız olduğu nakil yoluyla da bilinemez. Çünkü bu durumda kısırdöngü ortaya çıkar.

[٨١٥] الثاني من تلك الاحتمالات استناده أي استناد المعجز إلى بعض الملائكة فإنها قادرة على أفعالٍ غريبة فلعل ملكاً أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس، وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يتمسك بها ههنا أو الشياطين فإنها موجودةٌ عندكم قادرة على أفعال خارقة أو استناده إلى الاتصالات الكوكبية وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية، وهو أي مدّعي النبوة قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصالٍ نادرٍ لا يقع مثله إلا في ألوفٍ من السنين ويستتبع أمراً غريباً فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه فلا يكون حينئذٍ دالاًّ على صدقه.

[٨١٦] الثالث منها أن يكون الخارق الظاهر كرامةً لا معجزة فلا تكون له دلالةٌ على الصدق.

[٨١٧] الرابع؛ أن لا يقصد به التصديق أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقاً منه للمدّعي إذ لا غرض واجباً في أفعاله تعالى، و على تقدير وجوبه لا يتعين التصديق له لكونه غرضاً من ذلك الخارق إذ لعله أي الغرض منه غير التصديق له كإيهامه أي إيهام تصديقه ليتحرز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كإنزال المتشابهات فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب، أو يكون ذلك الخارق لتصديق نبيٍّ آخر موجودٍ في جانبٍ آخر، أو يكون إرهاصاً لنبيٍّ سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه.

[٨١٨] الخامس؛ أنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله، ولم يعلم ذلك عقلاً إذ لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعاً للزوم الدور.

[819] *Altıncısı: Belki* peygamberlik iddiasındaki kişinin *meydan okuması,* çeşitli bölgelerde *muâraza yapabilecek kişilere ulaşmamış olabilir. Yahut muâraza yapabilecek kişiler,* peygamberlik iddiasındaki kişiyle *onun davasının yücelmesi ve onun başarısından* büyük oranda *pay almak için anlaşma yaptıklarından muâraza yapmamış olabilir.*

[820] *Yedincisi: Belki onlar, onu başlangıçta hafife almışlar* ve onun tebliğinin tamama ermeyecek ve dikkate alınmayacak bir şey olduğunu sanmışlar, bu nedenle de ilk başta ona muâraza yapmakla uğraşmamışlar; *sonra da hakimiyetinin gücünden* ve bağlılarının çokluğundan *dolayı ondan korkmuşladır. Yahut geçimlerini sağlama hususunda ona muhtaçlıkları, onları* peygamberlik iddia edenden ve ona muâraza etmekten *alıkoymuştur.*

[821] *Sekizincisi: Belki muâraza yapılmıştır da* muâraza yapan kimsenin yaptığı muârazayı açığa çıkarmasını engelleyen *bir maniden ötürü bu muâraza açığa çıkmamıştır. Yahut açığa çıkmış ama peygamberlik iddiasındaki kimsenin bağlıları* kendilerine muhalif olan insanlar üzerine *hakimiyet kurunca onu gizlemişler ve* bütünüyle imha oluncaya dek *onun izlerini silmişlerdir.*

[822] *Bu* sekiz *ihtimal varken* mucize adı verilen *olağanüstü olayın doğruluğa delaleti kalmaz.*

[823] *Kuşatıcı/icmalî cevap: Daha önce defalarca anlattığımız üzere* -ki dördüncü fırkaya verilen cevap da bu kapsamdadır- *aklî ihtimaller, olağan bilgiyle çelişmez.* Nitekim duyulurlarda böyledir.

[824] *Birincinin ayrıntılı cevabı: Biz varlıkta Allah'tan başka hiçbir müessir olmadığını açıkladık.* Buna göre mucize peygamberlik iddiasındaki kimsenin fiili değil, ancak ve ancak Allah'ın fiilidir. *Sihir vb. şeyler, bütün akıl sahiplerinin de düşündüğü gibi, denizin yarılması, ölülerin diriltilmesi* ve kör ve abraşın iyileştirilmesi *gibi aciz kılma derecesine ulaşamamışsa* sihrin mucizeye karışmadığı *açıktır* ve herhangi bir sorun bulunmamaktadır. *Şayet* sihir, aciz kılma derecesine *ulaşmışsa bu durumda peygamberlik iddiası ve meydana okuma olmaksızın olur ki bu da açıktır* ve herhangi bir karışıklık yoktur. *Yahut peygamberlik iddiası ve meydan okumayla birlikte olur ki bu takdirde* şu iki durumdan biri kaçınılmazdır: Ya *Allah onun elinde mucizeyi yaratmaz ya da başkasını muâraza yapmaya kâdir kılar. Aksi halde yalancıyı tasdik etmek olur ki bu* eksikliklerden münezzeh olan Allah'a *imkânsızdır* zira yalandır.

[٨١٩] السادس؛ لعل التحدي الصادر عن المدّعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الأقطار، أو لعله أي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدّعي ومواطأة معه في إعلاء كلمته لينال من دولته حظّاً وافراً.

[٨٢٠] السابع؛ لعلهم استهانوا به أولاً وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يتلفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره وخافوه آخراً لشدة شوكته وكثرة أتباعه أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه أي عن المدّعي ومعارضته.

[٨٢١] الثامن؛ لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن إظهار ما عارض به أو ظهر ثم أخفاه أصحابه أي أتباع المدّعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية.

[٨٢٢] ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها أي للخالق الذي سمي معجزة دلالة على الصدق.

[٨٢٣] الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة أي قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات.

[٨٢٤] و الجواب التفصيلي عن الأول أنّا بيّنا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله فالمعجز لا يكون إلا فعلاً له لا للمدّعي، والسحر ونحوه إن لم يبلغ حدّ الإعجاز الذي هو كفلق البحر وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر أنه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا إشكال، وإن بلغ السحر حد الإعجاز فإما أن يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهرٌ أيضاً أنه لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذٍ فلا بد من أحد أمرين؛ إما أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقاً للكاذب وأنه محال على الله سبحانه لكونه كذباً.

[825] *İkincinin* cevabı *şudur: Allah'tan başka yaratıcı yoktur* ve dolayısıyla mucize, başkasına dayanmaz.

[826] *Üçüncünün cevabı şudur: Kuşkusuz* kerameti mümkün görmeyenler açısından herhangi bir sorun yoktur. *Kerameti mümkün görenlerin bir kısmı -ki Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî bunlardandır- şöyle demiştir:* Velilerin elinde gerçekleşen keramet, *mucize derecesine ulaşamaz. Denilmiştir ki keramet kasıt* ve ihtiyârla *gerçekleşmez.* Hatta veli keramet göstermek istese keramet gerçekleşmez, aksine keramet rastgele gerçekleşir. *Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî demiştir ki keramet böbürlenme ve kibir yoluyla gerçekleşmediğinde mümkündür. Çünkü böbürlenme ve kibir, sâlih insanların özelliklerinden değildir. Bununla birlikte* keramet mucizeden *şöyle ayrışır: Keramet peygamberlik değil, velilik davasıyla birlikte olur. Her halûkarda mucize ve keramet arasındaki fark açıktır* ve ikisinden biri diğeriyle karışmaz.

[827] *Dördüncünün cevabı şudur: Biz garazı kabul etmiyoruz.* Yani biz, mucizenin yaratılmasının gayesi tasdik etmektir demiyoruz. Çünkü bize göre yüce Allah'ın fiilleri garazlarla talil edilemez. *Aksine diyoruz ki mucizenin* peygamberlik iddia eden kimsenin elinde *yaratılması, onun doğrulandığına delalet eder ve bu doğrulama da yüce Allah'ın zâtıyla kâimdir diyoruz.* Nitekim utananın kızarması, utanmanın gerçekleştiğine dair zorunlu bilgi verir. Bununla birlikte kızarma, utanma olmaksızın da gerçekleşebilir. Bu, bütün hâdislerin Kâdir-i Muhtâr'a dayandığı görüşüne göre açıktır. Allah'ın zâtıyla zorunlu kıldığı görüşüne göre bunun nedeni şudur: O şahısta utanma olmadığı halde kızarmayı gerektiren tuhaf bir semavî şeklin meydana gelmesi mümkündür.

[828] *Beşincinin cevabı: Daha önce* ilâhiyyât mevkıfında kelâm bahsinde, eksikliklerden münezzeh ve yüce *Allah için yalanın imkânsız olduğu geçmişti.*

[829] *Altıncının cevabı: Peygamberlik iddiasındaki kişi, olağanüstü olduğu zorunlu olarak bilinen bir şey getirdiğinde ve kendi bölgesindeki insanlar ona muâraza yapmaktan aciz kaldığında onun* iddiasında *doğruluğu zorunlu olarak bilinir.*

[830] *Yedincisi: Adeten* yani olağan ve vicdanî zorunlulukla *bilinir ki kendi çağdaşlarına üstünlük sağlayacağı büyük bir duruma sadece kendisinin sahip olduğunu iddia eden ve onların kendisine boyun eğmesi ve canları ve malları hususunda onlara hükmetme iddiasında bulunan kimseye karşı* zaman kaybetmeden *muârazaya davranılır ve*

[٨٢٥] و الجواب عن الثاني أن لا خالق إلا الله فلا يكون المعجز مستنداً إلى غيره.

[٨٢٦] وعن الثالث أن من لم يجوّز الكرامة فلا إشكال عليه و من جوّزها فقال بعضهم منه الأستاذ أبو اسحاق: لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الأولياء درجة المعجزة، وقيل: لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقيٌّ فقط، وقال القاضي: تجوز الكرامة إذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك ليس من شعار الصالحين، ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة، وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا تشتبه إحداهما بالأخرى.

[٨٢٧] وعن الرابع أنّا لا نقول بالغرض أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض بل نقول: إن خلقها على يد المدّعي يدل على تصديقٍ له قائم بذاته تعالى، كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها؛ أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر، وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن تحصل فيه الخجالة.

[٨٢٨] وعن الخامس قد مرّ في مسألة الكلام من موقف الإلهيات امتناع الكذب عليه ﷻ.

[٨٢٩] وعن السادس إذا أتى مدّعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنه خارقٌ للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه.

[٨٣٠] وعن السابع يعلم عادةً أي يعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توانٍ إلى معارضة من يدّعي الانفراد بأمرٍ جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم ويعلم بالضرورة أيضاً عدم الإعراض

böylesi bir durumda *hiç kimsenin sorumluluk duymayacağı* ve muâraza yapma cihetine kesinlikle yönelmeyeceği şekilde *muârazadan yüz çevrilmez. Bunun reddedilmesi* açık *bir safsatadır.* Durum söylediğimiz gibi olduğu *takdirde onun sarfe yönünden delaleti açıktır.* Zira nefisler, buna meyyal yaratıldığından onların bundan alıkonması, iddia edenin doğruluğunu gösteren harikulade bir olaydır. Peygamberlik iddia edenin yaptığı başkası tarafından yapılabilir olsa bile durum böyledir.

[831] *Sekizincinin cevabı:* Muhatapların kudreti olduğu kabul edildiği takdirde *ona muâraza yapmanın zorunluluğu olağan bir yolla bilindiği gibi muârazanın fiilen yapılmasının zorunluluğu* da olağan bir yolla *bilinir. Çünkü maksat bununla tamamlanır. Bazı vakit ve mekânlarda bir kısım kişilerin engelle karşılabileceği ihtimali, bütün vakit ve mekânlarda bunun muhtemel olmasını gerektirmez.* Aksine bu ihtimalin bulunmadığı olağan zorunlulukla bilinmektedir. *Eğer muâraza gerçekleşmiş olsaydı onun* hem muâraza yapanlara hakim olduklarında iddia sahibinin taraftarlarınca hem de başkaları tarafından *gizlenmesi olağan şartlarda mutlak olarak imkânsızdır.* Şu halde bütün ihtimaller giderilmiş ve kesin delalet sübut bulmuştur.

[832] Peygamber gönderilmesini inkar edenlerden *altıncı grup, şöyle diyenlerdir: Mucizenin meydana geldiğine ilişkin bilgi, o mucizeyi görmeyenler için ancak tevatürle gerçekleşir. Fakat tevatür bilgi ifade etmez.* Dolayısıyla herhangi bir kimsenin peygamber olduğuna dair bilgi onun mucizesini görmeyen kimsede oluşmaz. Biz, *birkaç gerekçeden dolayı* tevatür bilgi vermez dedik. *Birincisi: Tevatür oluşturanların her birinin yalan söylemesi mümkündür. Dolayısıyla bütününün de* yalan söylemesi mümkündür. *Zira hepsinin yalan söylemesi demek, her birinin yalan söylemesi demektir.*

[833] *İkincisi:* Ravi sayılarının oluşturduğu tabakalardan *her bir tabaka, kendisinden bir öncekiyle aynı hükümdedir. Buna göre yüz kişinin bilgi vermesini mümkün gören kimse kesinlikle doksan dokuz kişinin vermesini de mümkün görür ve bilgiyi* belirli *bir sayıya hasretmez.* Yine zikredilen iki sayı arasında bilgi verme bakımından *fark bulunduğunu iddia etmek* tamamıyla *keyfidir.* Durum böyle olduğuna göre söz gelişi iki kişi gibi kesinlikle *bilgi vermeyen bir tabaka farz edelim. Sonra bunu birer birer artıralım.* Bu mertebelerden hiçbiri *ne kadar artarsa artsın bilgi vermeyecektir.* Çünkü onlardan her biri bilgi vermeme bakımından bir öncekine eşittir.

عنها أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر بحيث لا ينتدب له أحد ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلاً والقدح فيه سفسطة ظاهرة وحينئذٍ أي وحين إذا كان الأمر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فإن النفوس إذا كانت مجبولةً على ذلك كان صرفها عنه أمراً خارقاً للعادة إلا على صدق المدّعي وإن كان ما أتى به مقدوراً لغيره.

[٨٣١] وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة أيضاً وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقاً من أصحاب المدّعي عند استيلائهم ومن غيرهم أيضاً فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية.

[٨٣٢] الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال: العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة أحدٍ لم يشاهد معجزته، وإنما قلنا: إن التواتر لا يفيد العلم لوجوه؛ الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحدٍ منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد.

[٨٣٣] الثاني أن حكم كل طبقة من طبقات إعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فإن من جوّز إفادة المائة للعلم أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره أي العلم في عددٍ معين و أيضاً ادّعاء الفرق بين العددين المذكورين في إفادة العلم تحكّمٌ محض وإذا كان كذلك فلنفرض طبقةً لا تفيده أي لا تفيد العلم قطعاً كائنين مثلاً ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده شيءٌ من هذه المراتب بالغاً ما بلغ لمساواة كلٍّ منها لما قبله في عدم الإفادة.

[834] *Üçüncüsü: Eğer tevatür bilgiyi gerektirseydi haber-i vâhid de bilgiyi gerektirirdi. Oysa haber-i vâhid* görüş birliğiyle *bilgi gerektirmez. Tevatürün bilgi gerektirmesi ile haber-i vâhidin bilgi gerektirmesi arasındaki gereklilik ilişkisinin açıklması şudur: Tevatürde tevatür ehlinin bir araya gelmesi şart değildir. Bu hususta* siz ve biz *görüş birliği içindeyiz. Aksine* tevatür *birbiri ardına gelen haber-i vahidlerle meydana gelir. Bu durumda* tevatürün meydana geldiği kabul edildiği takdirde *bilgi gerektiren şey,* yalnızca *son haberdir* yoksa öncekiyle birlikte son haber değildir. Çünkü önceki gitmiştir. Bu takdirde haber-i vâhid bilgi vermiştir.

[835] *Dördüncüsü: Tevatürün şartı, iki tarafın ve* ne ke kadar artarsa artsın *aradakilerin eşit olmasıdır. Oysa bu şartı bilmenin yolu yoktur.* Onun bilgi verme şartı bilinmeyince de ondan bilgi alınmaz.

[836] *Beşincisi: Tevatürün oluşması için* belirli *bir sayı yoktur, aksine onun ölçüsü size göre ona dair bilginin meydana gelmesidir.* Öyle ki onun bilgisi meydana geldiğinde onun tevatür olduğu bilinmiş demektir. Dolayısıyla onun mütevatir olduğu ancak ona dair bilgi meydana geldikten sonra bilinir. *Bu durumda bilginin tevatürle ispatı,* matlubun *müsaderesi* ve açık bir kısırdöngüdür.

[837] *Birincinin cevabı:* Bütün olmak bakımından *bütünün hükmü ile her birinin hükmünün eşit olduğunun men edilmesidir. Çünkü on kişiden her birinin tek başına hareket ettiremediği şeyi on kişi beraberce hareket ettirebilmektedir.*

[838] *İkincinin cevabı: Biz* Eş'arîlere *göre tevatür esnasında bilginin meydana gelmesi* ancak *yüce Allah'ın onu yaratmasıyladır. Allah onu bir sayıyla değil de diğeriyle yaratabilir.* Dolayısıyla yalana muhtemel olma ve bilgi ifade etmeme hususunda sayı tabakalarının eşit olduğunu kabul etmiyoruz. *Nasıl olur! Bu* yani haberlerin tevatürü yoluyla bilginin oluşması, *vakıalara, haber verenlere ve işitenlere göre farklılaşır.* Dolayısıyla bazen bir vakıa hakkında bilgi belirli bir sayıyla oluşur ama aynı sayıyla diğer vakıa hakkında bilgi oluşmaz; bazen özel bir topluluğun haberleriyle oluşur ama sayıca onlara eşit başka bir topluluğun haberleriyle oluşmaz. Aynı şekilde bir gruptaki bir dinleyicide bilgi oluşurken aynı gruptaki başka bir dinleyici için bilgi oluşmaz.

[٨٣٤] **الثالث؛ لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتفٍ** اتفاقاً. **بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقاً** منّا ومنكم **بل يحصل** التواتر **بخبر الواحد بعد واحد فالموجب له** أي للعلم على تقدير حصوله إنما **هو الخبر الأخير** وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذٍ.

[٨٣٥] **الرابع؛ شرطه استواء الطرفين والواسطة** بالغة ما بلغت **ولا سبيل إلى العلم به** أي بالشرط المذكور، وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه.

[٨٣٦] **الخامس أن التواتر غير مضبوطٍ بعددٍ** معين **بل ضابطه عندكم حصول العلم به** حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به **فإثبات العلم به** أي بالتواتر **مصادرة** على المطلوب ودورٌ صريح.

[٨٣٧] **وجواب الأول منع مساواة حكم الكل** من حيث هو كل **لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد.**

[٨٣٨] **و** جواب **الثاني أن حصول العلم عنده** أي عند التواتر **عندنا** معاشرة الأشاعرة إنما هو **بخلق الله تعالى إياه وقد يخلقه بعدد دون عدد** فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم إفادة العلم **كيف وأنه** أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار **يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين** فقد يحصل العلم في واقعةٍ بعددٍ مخصوص ولا يحصل به في واقعةٍ أخرى، وقد يحصل بأخبار جماعةٍ مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعةٍ أخرى تساويهم في العدد، وكذا يحصل العلم لسامعٍ من عدد ولا يحصل لسامعٍ آخر من ذلك العدد.

[839] *Üçüncünün bize göre* cevabı *şudur:* Tevatürün ardından gelen bilgi *Allah'ın yaratmasıyla* gerçekleştiği *için* Allah tek bir kişinin haberiyle değil de belirli sayıdaki insanın haberlerinden sonra yaratabilir. Dolayısıyla da son haber, o bilgiyi gerektirmiş olmaz. *Filozoflar ve Mu‘tezile'ye göre cevap* tevatür ehlinden gelen *haberlerin* bilgiyi zorunlu kılan değil, bilginin oluşmasını *hazırlayan sebepler olmasıdır. Bu hazırlayıcı sebepler bazen sonuçla bir arada bulunmaz* aksine ondan önce bulunur. *Buna örnek, sonda bulunmaya nispetle harekettir.* Şu halde önceki haberlerin tıpkı son haber gibi bilginin oluşumuna bir katkısı vardır ama bilginin faili başka bir şeydir. Bu açıklama, filozoflarıyla esaslarıyla uyumludur. Mu‘tezile'nin esaslarıyla uyumlu açıklama ise yazarın şu sözüyle söyledikleridir: *Sonra biz kendimizden biliyoruz ki birinci haber bir zan verir. Bu zan, ikinci ve üçüncü haberle güçlenir* ve bu, *kendisinden daha güçlü bir bilginin olmadığı bir seviyeye varıncaya dek* devam eder. *Bu takdirde bilgiyi gerektiren şey, kendisinden önce benzerlerinin bulunması şartıyla son haberdir.* Tevatürün bilgi vermesiyle kastedilen de budur. Dolayısıyla haber-i vâhidin bilgiyi zorunlu kılması gerekmez.

[840] *Dördüncü ve beşincinin* cevabı: *Biz* nefsü'l-emirde *şartı* ve kuralına *uygun olarak gerçekleşen tevatürden zorunlu bilgi meydana geldiğini iddia ediyoruz, yoksa tevatürle* ve onun şartı ve kuralının bulunduğuna dair bilgiyle *iddia ettiğimiz şeyi delillendirmiyoruz. İki durum arasındaki fark açıktır.* Kuşkusuz tevatürün nefsü'l-emirde onda gözetilen şartlarla birlikte meydana gelmesi ve tevatür yoluyla gelen haberlere ilişkin zorunlu bilgi vermesi, hiç kuşku barındırmayan bir durumdur. Zira uzak ülkelere ve geçmişte yaşamış kimselere ilişkin zorunlu bilgiye ulaşmanın tevatürden başka yolu yoktur. Bunda eşitlikten ibaret olan şartın bilinmesi dikkate alınmaz ki onun bilinmediği söylensin. Yine tevatürün kuralının bilinmesi de şart değildir ki kısırdöngü gereksin. Evet, bir şeyi o şeye ilişkin haberlerin kuralına uygun ve şartlarını haiz olarak gerçekleşmiş mütevatir haberler oluşuyla delillendirdiğimizde sizin söylediğiniz "şartın meydana geldiği bilinmediği ve kısırdöngü gerektiği" eleştirisi yönelir. Fakat bize göre tevatürden alınan bilgi zorunludur, nazarî değildir. İyi düşün!

[841] *Yedinci* grup, *peygamber göndermenin imkânını kabul eden ama gerçekleştiğini reddedenlerdir. Bunlar demişlerdir ki* peygamberlik iddia edenlerin *şeraitlerini inceledik ve bunların akıl ve hikmetle bağdaşmayan hususları içerdiğini gördük.*

[٨٣٩] و الجواب عن الثالث أما عندنا فلأنه أي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد إخبار عددٍ دون خبرٍ واحدٍ منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له، وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار الصادرة عن أهل التواتر أسباب متعددة لحصول العلم لا موجبة له وهي أي الأسباب المعدّة قد لا تجامع المسبب بل تكون متقدمةً عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر، وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء، والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله: ثم إنّا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً ويقوّي ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له.

[٨٤٠] و الجواب عن الرابع والخامس أنّا ندّعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر على شرطه وضابطه لا أنّا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرط وضابطه على ما ادّعيناه، والفرق بين الأمرين ظاهر فإن حصول التواتر في نفس الأمر مشتملاً على ما يعتبر فيه من الشرائط، وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمرٌ لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر، وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال: إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور. نعم إذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروريٌّ عندنا لا نظري فتدبّر.

[٨٤١] الطائفة السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها. قالوا: تتبعنا الشرائع التي أتى بها مدّعو الرسالة فوجدناها مشتملةً على ما لا يوافق العقل

Böylece bildik ki söz konusu şeriatlar Allah katından değildir. Dolayısıyla orada bir peygamber gönderme söz konusu değildir. Akıl ve hikmetle bağdaşmayan *bu şeyler şunlardır:* Yeme vb. menfaatler için *hayvan kesmenin ve ona acı vermenin mübah olması; belirli günlerde* oruç tutarken *açlık ve susuzluğa katlanma ve beden sıhhatini sağlayan koruyucunun yasaklanması* ki bu yasak, eksikliklerden münezzeh olan Allah'a hiçbir yarar sağlamazken kullarına zarar vermektedir ve dolayısıyla hikmete muhaliftir; *çöllerin katedilmesi, bir kısım yerlerin ziyaret edilmesi, bir kısım yerlerde vakfe yapılması, bazı yerlerde say yapılması, bazı yerlerin tavaf edilmesi, deliler ve çocuklar gibi elbiseden soyunulması, başın açılması, herhangi bir hedef olmadan taş atılması, diğer taşlardan hiçbir üstünlüğü bulunmayan bir taşın öpülmesi; güzel bir cariyeye bakmak haram değilken çirkin bir hür kadına bakmanın haram kılınması;* bir kilo iyi hurmayı iki kilo kötü hurma karşılığında satmak haram bir faiz olduğu halde aynı hurmayı bir dirhem karşılığında satıp o bir dirhemle iki kilo kötü hurmanın satın alınmasının hiç şüphesiz helal olması gibi *her ikisi de fayda ve zararda* bütün bakımlardan *eşit bir pazarlıkta fazlalığın alınması haramken iki pazarlıkta fazlalığın caiz olmasıdır.*

[842] Güzellik ve çirkinliğe *aklın hükmettiğini* ve yüce Allah'ın fiillerinde garazın bulunması gerektiğini *kabul ettikten sonra cevap şudur: Sizin söyledikleriniz olsa olsa* sözü edilen durumlarda *hikmetin bilinmediğini gösterir. Ondan* nefsü'l-emirde *hikmetin olmaması gerekmez. Belki* orada *yalnızca Allah'ın bildiği bir maslahat vardır. Ayrıca hikmetini bilmeden yapılan ibadet, hikmetin bulunduğu hususlarda kibirli nefse boyun eğdirmeyi ve onu yenme melekesinin oluşmasını* yani sabit bir baskınlık tasarrufunun elde edilmesini *ve sevap ve azaba ulaşma bakımından daha fazla sınanmayı içerir.* Diğer deyişle nefis, bir hükümdeki hikmet ve maslahatı bildiğinde yalnızca mevlasının ve efendisinin hükmüne tutunduğu için değil bu maslahattan dolayı o hükme boyun eğer ve kendisinin güçlü ve derin bir ilme sahip olduğunu düşünür. Bazen bu sebeple ucuba kapılır. Oysa hikmetini bilmediği şeyle ibadet ettiğinde onun teslimiyeti, sadece emre tutunmak amacıyla olur ve hikmetini bildiği hususta oluşan kibri ve ucubu kırılır. Yine hikmeti bilinmeden yapılan ibadette teklifteki sınama artar. Zira nefis, maslahatını bilmediği husustan yüz çevirir. Bütün bunlar, taabbüdî hükümlerde oluşan hikmet ve maslahat olup bizim tarafımızdan bilinmektedir. Şu halde yukarıda sözü edilen durumların da dikkate alınıp bilinen hikmet ve maslahattan yoksun olması gerekmez.

والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الأكل وغيره، و إيجاب تحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضارٌّ لعباده فيكون مخالفاً للحكمة وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها، ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كأن يبيع مدّ عجوة جيدة بمدّين من عجوةٍ ردئة فإنه ربا حرام، وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدّين من الردئة كان حلالاً بلا شبهة مع استوائهما أي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه.

[٨٤٢] الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى فغايته أي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر، ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية وملكة قهرها أي تصرّف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها وسيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً مجرداً وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته، وأيضاً في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتدّ بها المعلومة.

Dördüncü Maksat: Hz. Muhammed'in (s.a.) Peygamberliğinin İspatı

[843] *Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini ispatlamayı amaçlayan çeşitli yollar vardır. Birinci yol -ki güvenilir olan, bu yoldur- şudur: O (s.a.), peygamberlik iddia etmiş ve onun elinde mucize gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, yani onun peygamberlik iddia ettiği mütevatirdir. Öyle ki bu tevatür onun peygamberlik iddia ettiğini gözle görülmüş* ve şahitlik edilmiş *bir duruma dönüştürmektedir.* Dolayısıyla bunu inkar etmek mümkün değildir. *İkincisi ise Kur'ân mucizesi ve diğerleridir.*

[844] *Kur'ân* ve onun mucize oluşu *hakkındaki söz* şudur: Hz. Peygamber (s.a.) Kur'ân'la meydan okumuş ama ona muâraza edilmemiştir. Dolayısıyla Kur'ân mucizedir. *Kur'ân'la meydan okunduğu* hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde *mütevatirdir. Kur'ân'da meydan okuyan pek çok âyet bulunmaktadır.* Buna örnek şu âyetlerdir: "Onun benzeri bir söz getirin"[118], "Onun benzeri on uydurma sûre getirsinler"[119] ve "Onun benzeri bir sûre getirsinler."[120] *Kur'ân'a muâraza edilmediğine gelince eğer muâraza yapılsaydı bu bize mütevatir olarak gelirdi.* Çünkü bu, nakledilmesi için saiklerin çok olduğu bir husustur. *Özellikle de hasımlar* sayıca *vadideki taşlardan daha çoktu ve insanlar onun (s.a.) iddiasının batıllığını yaymaya çok hırslı idiler.* Kur'ân'la meydan okunup da muâraza yapılamadığı *takdirde Kur'ân'ın mucize olmasına gelince bu, daha önce* mucizenin hakikati ve şartları açıklanırken *geçmişti. Bu yolda sorulacak sorular ve verilecek cevaplar önceki fasıldan öğrenilebilir.* Çünkü peygamber göndermeyi inkar edenlerin serdettiği şüphelerin aynıyla burada serdedilmesi mümkündür ve bu şüphelerin cevapları da oradan bilinir. Dolayısıyla burada tekrar etmemize gerek yoktur.

[845] *Şimdi Kur'ân'ın hangi bakımından mucize olduğunu ve onu eleştirenlerin şüphelerini iki fasıl halinde konuşalım.*

Birinci Fasıl: Kur'ân'ın İ'câzı

[846] *Bu hususta ihtilaf edilmiş* ve çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. *Denilmiştir ki i'câz, Kur'ân'ın içerdiği alışılmadık nazım* ve şaşırtıcı üsluptur. *Bu nazım* ve üslup, *matla'ları, makta'ları ve fasılları bakımından Arapların nazmı ve nesrinden farklıdır.* Matla'ları derken sûrelerin başları, kıssalar vb. kastedilmektedir. Makta'ları derken sûrelerin sonları kastedilmektedir. Fasılları derken de âyetlerin sonları kastedilmektedir ki bunlar, Arapların sözlerinde seciler konumundadır. Kuşkusuz zikredilen bu şeyler, Kur'ân'da daha önce Arapların sözünde görülmedik bir şekilde ifade edilmişti ve onlar bunun benzerini yapmaktan aciz kalmışlardı. *Bazı Mu'tezilîler bu görüşü savunmuşlardır.*

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد ﷺ

[٨٤٣] وفيه مسالك؛ المسلك الأول وهو العمدة أنه ادّعى النبوة وظهرت المعجزة على يده؛ أما الأولى فمتواترةٌ تواتراً ألقحه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها، وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره.

[٨٤٤] الكلام في القرآن وكونه معجزاً أن نقول: تحدّى به ولم يعارض فكان معجزاً أما أنه تحدّى به فقد تواتر بحيث لم يبقَ فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾، وقوله: ﴿بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾، وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر لأنه مما تتوفرت الدواعي إلى نقله سيما والخصوم أكثر عدداً من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه، وأما أنه حينئذٍ أي حين إذا تحدّى به ولم يعارض يكون معجزاً فقد مرّ فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها، والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها ههنا وأجوبتها تعلم من هناك أيضاً فلا حاجة بنا إلى إعادتها.

[٨٤٥] ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين؛

الأول في وجه إعجازه

[٨٤٦] وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم أي التأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه أي أوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه أي أواخرها وفواصله أي أواخر الآي التي هي بمنزلة الأسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجهٍ لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة.

[847] *Denilmiştir ki* Kur'ân'ın iʿcâzı, *onun daha önce* Arap dilinde *benzeri görülmemiş* ve onların belâgat derecelerinin yetersiz kaldığı *yüksek bir belâgat derecesinde bulunmasıdır. Câhız* ve Arap dilcileri *bu görüşü savunmuştur.* Sonra onlar belâgatin ne olduğu hakkında farklı açıklamalar yapmışlardır. Bu açıklamaların en güzeli *şu sözleridir: Belâgat* müfretlerin ve bu müfretler arasındaki teliflerin kusurlarından arınmış olması ve bu kusurlara aykırı durumları içermesi nedeniyle *şaşırtıcı derecede hoş lafızla sahih anlamın* yani sözün serdedildiği makama uygun anlamın, *ifadede* ve o anlama delalette *herhangi bir fazlalık veya eksiklik olmaksızın dile getirilmesidir.* Buna göre lafızların değeri, anlamların parlaklığı ve delalet örtüşmesi ne kadar artarsa söz de o kadar beliğ olur.

[848] *Acaba belâgat dereceleri sonlu mudur?* Bu hususuta ihtilaf edilmiştir. *Doğrusu şudur: Mevcut belâgat dereceleri sonludur.* Çünkü bu dereceler, sahih anlamlara delalet eden değerli lafızlarda gerçekleşmektedir. Kuşkusuz dillerde bulunan o lafızlar da sonludur. *Fakat belâgatin mümkün* mertebelerinin *bir sonu yoktur.* Çünkü mevcut lafızlardan daha fasih ve anlamlarına delaleti daha tam olan, dolayısıyla da belâgatte daha yüksek derecede bulunan lafızların var olması imkânsız değildir ve bu böyle sonsuza dek gidebilir.

[849] *Sonra Kur'ân'da belâgat bulunduğu hususunda görüş birliği vardır. Sözün üslubuna ilişkin en küçük bir temyiz ve bilgiye sahip kimse bunu inkar edemez. Fakat Kur'ân'daki belâgatin alışılmadık şekilde yüksek derecede oluşuna ve* bizim amacımız olan *iʿcâzın bu dereceyle oluşacağına gelince bizim* Kur'ân'ın iʿcâzını ispatlamak için *onun* mümkün *belâgat mertebelerinin* en yüksek *sınırı olduğunu açıklamaya ihtiyacımız yoktur.* Kur'ânın alışılmış olanın dışında yüksek derecede oluşu sabittir *çünkü* belâgati bilip de *Kur'ân'ı inceleyen kimseler, Kur'ân'da az lafızla çok anlam ifade etmek, tekit tarzları, teşbih türleri, örnekleme, istiare çeşitleri, başlangıç ve bitiş güzellikleri, fasıl güzelliği, makama uygun takdim, tehir, fasıl ve vasıl, düşük, şaz ve şarid* yani kıyasa aykırı ve kullanılmayan *lafızdan arınmışlık vb. belâgatin* tüm *sanatlarını bulmuştur. Öyle ki* belâgat sanatlarını *bilip de Kur'ân'ı* ve terkiplerini *inceleyen kimse o belâgat sanatlarından herhangi birinin olabilecek en güzel şekilde bulunduğunu görür.* Dolayısıyla Kur'ân

[٨٤٧] وقيل: وجه إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ وأهل العربية، ثم أنهم قالوا: في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم: البلاغة التعبير باللفظ الرائع أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها عن المعنى الصحيح أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه، وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ.

[٨٤٨] وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه، والحق أن الموجود منها متناهٍ لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناهٍ دون الممكن من مراتبها فإنه غير متناهٍ إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقةً لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى.

[٨٤٩] ثم أصل البلاغة في القرآن متفقٌ عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الإعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في إثبات إعجازه إلى بيان أنه الغاية القصوى فيها أي في المراتب الممكنة من البلاغة فلأن أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و من ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل، و أصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام و حسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعرّيه أي خلوّه عن اللفظ الغث أي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال إلى غير ذلك من أنواع البلاغات بحيث أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعاً منها أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتملٌ على

bütün belâgat sanatlarını içermektedir ve hiçbir sanatı terk etmemiştir. Halis Arapların belâgatin zirvesine ulaşmış *beliğlerinden hiçbiri -bütün gücünü* sözünü süslemeye *harcasa bile-* zikredilen belâgat sanatlarından *ancak bir veya iki türüne güç yetirebilmektedir. Belki o türden başkasına teşebbüs etse başarılı olamaz.*

[850] Âmidî şöyle demiştir: Arapların fasihlerinin en fasihi ve nazım, nesir ve hitabet ustalarının en beliği en fazla bir belâgat türünde hakimiyet sağlamaktadır. Öyle ki sözünde başka bir sanatını kullanmak isteseydi başaramaz ve yetersiz kalırdı. Oysa Kur'ân bütün belâgat türlerini içermektedir. *Arapçayı ve belâgat sanatlarını en iyi bilen kimse Kur'ân'ın* belâgatının uzantısı olan *i'câzını da en iyi bilendir.*

[851] *Kâdî* [Ebû Bekir] Bâkıllânî *şöyle demiştir: Kur'ân'ın i'câzı, iki şeyin toplamıdır* Birincisi, bilinmedik nazım, ikincisi belâgatın yüksek derecesinde bulunmasıdır.

[852] *Denilmiştir ki Kur'ân'ın i'câzı onun gayptan haber vermesidir. Buna örnek, "Onlar yenildikten sonra* birkaç yıl içinde *yeneceklerdir"*[121] *âyetidir.* Bu âyet, Rumların üç ila dokuz yıla kadar Farsları yeneceklerini haber vermiş ve olay, haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir. *Bunun örneği çoktur.* Kur'ân'ı ve onun gelecek şeylere ilişkin olduğu gibi çıkan haberlerini inceleyen kimse bu örnekleri bilir.

[853] *Denilmiştir ki Kur'ân'ın i'câzı, uzun anlatımı içermesine rağmen onda tutarsızlık ve çelişkinin olmamasıdır.* Bu görüşü savunanlar bu hususta şu âyete tutunmuşlardır. *"Eğer Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı."*[122]

[854] *Denilmiştir ki Kur'ân'ın i'câzı, sarfe iledir.* Bunun anlamı şudur: Araplar, peygamber gönderilmeden önce Kur'ân'ın benzerini getirmeye kadirdiler fakat Allah onları Kur'ân'a muâraza yapmaktan alıkoymuştur. Sarfe-nin keyfiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir. Bizden *Üstâd Ebû İshak el-İsferâînî ve* Mu'tezile'den *Nazzâm şöyle demiştir: Onların* muâraza etme *kudretleri bulunmakla birlikte Allah onları* muârazadan *alıkoymuştur.* Şöyle ki onlar

جملتها لم يغادر شيئاً منها **ولا يقدر أحد من البلغاء** الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء، **وإن استفرغ وسعه** وطاقته في تزيين كلامه **إلا على نوعٍ أو نوعين منه** أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة، **وربما لو رام غيره** أي غير ذلك النوع **لم يواتِه** أي لم يوافقه ولم يتأتَّ له.

[٨٥٠] قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستئثار بنوعٍ واحد من أنواع البلاغة على وجهٍ لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان في مقصراً والقرآن محتوٍ عليها كلها، **ومن كان أعرف بالعربية** أي لغة العرب **وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن** المتفرّع على بلاغته.

[٨٥١] **وقال القاضي** الباقلاني: **هو** أي وجه إعجازه **مجموع الأمرين** أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة.

[٨٥٢] **وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو ﴿وَهُم مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾** في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به **وذلك كثير** يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلة الكائنة على وفقها.

[٨٥٣] **وقيل**: وجه إعجازه **عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول** والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: **﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾**

[٨٥٤] **وقيل**: إعجازه **بالصرفة** على معنى أن العرب كانت قادرةً على كلامٍ مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف **فقال الأستاذ** أبو اسحاق منّا **والنظام** من المعتزلة: **صرفهم الله** عنها **مع قدرتهم** عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها

özellikle de acizlik suçlaması, idari makamlardan vazgeçme ve boyun eğme yükümlülüğü gibi kendileri hakkında muâraza yapma saikleri çoğaldığı esnada muâraza yapma eğiliminde oldukları halde Allah onların muârazaya sevkeden amillerini engellemiştir. İşte bu engelleme, olağandışıdır ve dolayısıyla mucizedir.

[855] Şiadan *Murteza şöyle demiştir: Aksine Allah onların muâraza için ihtiyaç duydukları bilgilerini almak* suretiyle onları alıkoymuştur. Yani muâraza ve Kur'ân'ın benzerini getirme, buna güç yetirmeyi sağlayacak bir kısım bilgilere muhtaçtır. Bu bilgiler de onlarda vardır. Fakat yüce Allah bu bilgileri onlardan aldı ve böylece onların muârazaya kudreti kalmadı.

İkinci Fasıl: *Kur'ân'ın İʿcâzını Eleştirenlerin Şüpheleri ve Bu Şüphelerin İncelenmesi*

[856] İlk olarak *şöyle demişlerdir: İʿcâz yönü, Kur'ân'ın mucize olduğunu bu yönle delillendiren kimseler için* hiçbir şüphenin ulaşamayacağı şekilde *açık olmalıdır. Oysa onların iʿcâz yönünün* ne olduğu *hakkındaki ihtilafı, bu yönün kapalı olduğunu göstermektedir.* O halde nasıl olur da bu yönle Kur'ân'ın mucize olduğu delillendirilir. *Sonra* ikinci olarak şöyle demişlerdir: *Sizin söylediğiniz yönler iʿcâza elverişli değildir. Alışılmadık nazım elverişli değildir, çünkü bu, özellikle de işitildikten sonra kolay bir iştir.* Dolayısıyla iʿcâzı gerektirmez. *Yine Müseylime'nin ahmaklıkları, Kur'ân'ın vezni* ve üslubu *üzeredir.* Onun ahmaklıklarından biri şu sözüdür: "Fil; nedir fil; filin ne olduğunu nereden bileceksin. Onun ince bir kuyruğu ve uzun bir hortumu vardır."

[857] *Belâgatin mucize olmamasına gelince bunun çeşitli gerekçeleri vardır. Birincisi: Hatiplerin en beliğ hutbesine ve şairlerin en beliğ kasidesine baktık* ve vezin ile özel nazımdan katı nazar ettik. *Sonra da onu Kur'ân'ın en kısa sûresine kıyasladık. Siz bu en kısa sûreyle meydan okunduğunu iddia ettiğiniz ve "onun benzeri bir sûret getirin"*[123] *âyeti de bu iddiayı içerdiği halde biz* ikisi arasında belâgat bakımından *açık bir fark bulamadık. Hatta daha fasih olanın,* âyete kıyaslanan *muârız olduğu bile iddia edilebilir. Halbuki* peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğuna delil yapılan *mucizede* onun doğruluğunun kesin bir şekilde tasdik edilebilmesi için *kuşku tamamıyla ortadan kalkacak şekilde* bu mucize ile ona kıyaslanan şey arasındaki *farklılığın belirginleşmesi gerekir.*

[858] *İkincisi: Sahâbe Kur'ân'ın bir kısmında ihtilaf etmiştir.* Öyle ki İbn Mesʿûd Fâtiha ile Felak ve Nâs sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını söylemiştir. Oysa bunlar Kur'ân'ın en meşhur sûreleridir. *Eğer Kur'ân'ın belâgati iʿcâz derecesine ulaşmış olsaydı Kur'ân bu belâgatle* kendisi dışındaki sözlerden *ayrışırdı ve onlar da* söz konusu sûrelerin Kur'ân'dan olup olmadığı hususunda *ihtilaf etmezlerdi.*

خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارقٌ للعادة فيكون معجزاً.

[٨٥٥] وقال المرتضى من الشيعة: بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلةً لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم تبقَ لهم قدرة عليها.

الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها

[٨٥٦] قالوا أولاً: وجه الإعجاز يجب أن يكون بيّناً لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه ريبة واختلافكم فيه أي في وجه الإعجاز أنه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على إعجازه، ثم قالوا ثانياً: ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمرٌ سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجباً للإعجاز، وأيضاً فحماقات مسيلمة على وزنه وأسلوبه، ومن حماقاته قوله: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنبٌ وبيل وخرطومٌ طويل.

[٨٥٧] وأما البلاغة فلوجوه؛ الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء و أبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورةٍ من القرآن، و أنتم تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بيّناً بل ربما زعم أن الأفصح معارضها الذي قيس إليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدّعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حدٍّ تنتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزماً يقيناً.

[٨٥٨] الوجه الثاني أن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوّذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره، ولو كانت بلاغتها بلغت حدّ الإعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه.

[859] *Üçüncüsü: Onlar Kur'ân'ın cem edilmesi esnasında* aralarında adaletle meşhur olmayan *bir kimse* onlara *bir veya iki âyet getirdiğinde delil veya yemin olmadıkça bu âyetleri Kur'ân'a koymadılar. Delilin anlatımı yukarıda geçtiği şekildedir.* Şöyle ki eğer Kur'ân'ın belâgati i'câz sınırına ulaşmış olsaydı âyetleri bu i'câz sayesinde tanırlardı ve onları mushafa koymak için ne adalete ne de delil ve yemine ihtiyaç duyarlardı.

[860] *Dördüncüsü: Her sanatın* kemal bakımından bir kısmı diğerinin üstünde *dereceleri vardır. Bu derecelerin de* varıp duracağı ve ötesine geçemeyeceği *belirli bir sınırı yoktur. Her devirde* her ne kadar başka bir çağda bir başka şahsın ona üstünlük sağlaması mümkünse de kendi çağında başka hiç kimsenin ulaşamayacağı bir mertebeye ulaşmak suretiyle *çağdaşlarına üstünlük sağlamış bir kimsenin bulunması gerekir. Şu halde belki Muhammed (s.a.) kendi asrının en fasihiydi* ve çağdaşlarının benzerini yapmaktan aciz kaldığı bir söz getirdi. *Eğer bu mucize ise* herhangi bir devirde *bir sanatta akranlarına üstünlük sağlayan her şahsın getirdiği şey mucize olacaktır. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır.*

[861] *Kâdî Bâkıllânî'nin görüşünün yanlış olmasının nedeni şudur: Mucize olmayan şeyin kendi benzerine eklenmesi onu mucize yapmaz.*

[862] Gayptan verilen haberlerin mucize olmamasının birkaç nedeni vardır. Birincisi: Bunun keramet olarak ve de bir ve iki kez olması gibi herhangi bir olağanüstülük bulunmadan tesadüfen *gerçekleşmesi mümkündür. Ancak* gayptan haber verme, olağandışı *haline gelinceye dek tekrarlanırsa durum değişir. Bu takdirde mucize olur. Fakat* mucize sınırına varmak için tekrarlanma *dereceleri* belirli bir sayıyla *sınırlı değildir. Şu halde Kur'ân'ın* gayptan haber vermede *i'câz mertebesine ulaştığı nasıl bilinecektir!*

[863] *İkincisi: Müneccimler ve kahinler* kulaktan kulağa taşınan haberlerin ve tecrübenin gösterdiği gibi defalarca *gayptan haber vermektedir. Halbuki bunların mucize olmadığı hususunda görüş birliği vardır.*

[864] *Üçüncüsü: O takdirde Kur'ân'ın gaybtan haber vermeyen âyetleri mucize olmayacaktır.* Bu durumda Kur'ân'ın çoğunluğu i'câz sıfatını yitirecektir ki bu yanlıştır.

[٨٥٩] الوجه الثالث أنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد إليهم ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين، والتقرير ما مرّ وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بيّنة أو يمين.

[٨٦٠] الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حدّ معين تقف عنده ولا تتجاوزه ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق أبناءها بأن وصل إلى مرتبةٍ من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره، وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصرٍ آخر فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره فأتى بكلامٍ عجز عن مثله أهل زمانه، ولو كان ذلك معجزاً لكان ما أتى به كل من فاق أقرانه في صناعةٍ من الصناعات في عصرٍ من الأعصار معجزاً وهو ضروري البطلان.

[٨٦١] وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً.

[٨٦٢] وأما الإخبار بالغيب فلوجوه؛ الأول أنه جائزٌ كرامةً وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين إلا أن يتكرر ذلك الإخبار إلى أن يصير خارقاً للعادة فيصير حينئذٍ معجزاً ومراتبه أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز غير مضبوطة بعددٍ معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الإخبار بالغيب مرتبة الإعجاز.

[٨٦٣] الثاني أنه يقع ذلك الإخبار مكرّراً من المنجّمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقاً.

[٨٦٤] الثالث أنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون ما خلا عنه أي عن الإخبار بالغيب من القرآن معجزاً فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل.

[865] *Kur'ân'da uzunluğuna rağmen tutarsızlık ve çelişkinin bulunmamasına gelince bu da birkaç gerekçeden dolayı mucize değildir. Birincisi:* Kur'ân'da çelişki vardır. Çünkü *"Biz ona şiir öğretmedik"*[124] *demiştir. Oysa Kur'ân'da şiir olan âyetler vardır. Bunun örneği şu âyetlerdir: "Kim Allah'tan korkarsa Allah ona çıkış yolu gösterir; onu ummadığı yerden rızıklandırır".*[125] Kuşkusuz bu âyet, "mahrecen" lafzı olmaksızın faûlen faûlen faale vezninde mütekârib bahrindendir. Yine "onlara süre veriyorum, kuşkusuz benim tuzağım çetindir"[126] âyeti de böyledir. *Başka bir örnek şu sözüdür: "Allah onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin ve mümin topluluğun gönüllerini ferahlatsın"*[127]*.* Buna göre "ve yuhzihim / onları rezil etsin" ifadesinde mim harfinin kesresi ve "müminin / müminlerin" ifadesinde ise nun harfinin fethası işba edildiğinde hiç şüphesiz söz vezinli olur. *Özellikle de en küçük bir değişim yapıldığında Kur'ân'da* şiir bahirlerinin vezinlerinde *çok şey bulunmaktadır.*

[866] *İkincisi: Kur'ân'da yalan vardır. Çünkü "kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*[128]*, "yaş kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır"*[129] *demiştir. Kuşkusuz Kur'ân* kelâmın, doğa ilminin, matematiğin ve tıbbın meselelerinden *pek çok bilgiyi içermediği* gibi gündelik olayları da içermemektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu sözü, vakıayla örtüşmemektedir.

[867] *Üçüncüsü: Kur'ân'da* sahihliğin bulunup bulunmaması bakımından *tutarsızlık vardır. Çünkü onda lahn bulunmaktadır. Buna örnek "bu ikisi, iki sihirbazdırlar" âyetidir.*[130] Mushaf kendisine sunulduğunda *Hz. Osman "onda lahn var ama Araplar onu dilleriyle düzeltecektir" demiştir.*

[868] *Dördüncüsü: Kur'ân'da Rahmân sûresinde olduğu gibi anlamsız* lafız *tekrarı vardır. Hz. Musa ve Hz. İsa kıssaları da böyledir.* Bu kıssalarda anlam tekrarı vardır. *Yine Kur'ân'da zaten açık olan şeylerin açıklaması yapılmaktadır. Buna örnek "tilke aşeratün kâmile / işte bu tam on gündür". Hangi kusur anlamsız bir sözden daha büyüktür.*

[869] *Beşincisi: Kur'ân'dan tutarsızlık olumsuzlanmıştır. Zira Kur'ân'ın Allah katından olduğunu onda çelişkinin olmamasıyla delillendirmek amacıyla şöyle demektedir: "Eğer o, Allah'tan başkasının katından olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı"*[131]*. Sonra biz Kur'ân'da pek çok çelişki görüyoruz.* Dolayısıyla bu kanıtlama doğru olamaz. Onda pek çok çelişki olduğunu söyledik *çünkü çelişki ya lafızda ya anlamdadır. Lafızdaki çelişki ya lafzın veya terkibin değiştirilmesiyle ya da fazlalık veya eksiklikle olur. Hepsi de Kur'ân'da vardır. Lafzın değiştirilmesinin örneği,*

[٨٦٥] وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه؛ الأول أن فيه تناقضاً لأنه قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ فإنه بدون لفظ مخرجاً من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل، ومنه قوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيدِي مَتِينٌ﴾، و نحو قوله: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَومٍ مُؤْمِنِينَ﴾ فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ﴿وَيُخْزِهِمْ﴾ وفتحة النون في ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ كان موزوناً بلا شبهة سيما أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما إذا تصرّف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير على أوزان بحور الأشعار.

[٨٦٦] الثاني أن فيه كذباً إذا قال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيءٍ﴾ وقال: ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، ولا شك أنه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع.

[٨٦٧] الثالث أن فيه اختلافاً بالصحة وعدمها إذ فيه اللحن نحو ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾. قال عثمان حين عرض عليه المصحف: إن فيه لحناً وستقيّمه العرب بألسنتهم.

[٨٦٨] الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن و فيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وأي خللٍ أعظم من الكلام غير المفيد.

[٨٦٩] الخامس أنه نفى عنه الاختلاف حيث قال: ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله، ثم إنّا نجد فيه اختلافاً كثيراً فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً، وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لأنه أي الاختلاف إما في اللفظ أو المعنى، والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجودٌ فيه؛ إما تبديل اللفظ فمثل

"ke'l-'ıhni'l-menfûş" ifadesindeki "ke'l-'ıhn" yerine "ke's-sûf"; "fe's'av ilâ zikrillah" ifadesinde "fe's'av" yerine "femdû", "fe hiye ke'l-hicârati" yerine "fekânet ke'l-hicârati" ve "ve's-sâriku ve'sârikatü" yerine "es-sârikûne ve's-sârikâtü" denilebilmesidir. Terkibin değiştirilmesinin örneği ise şunlardır: "ez-Zilletü ve'l-meskenetü" yerine "el-meskenetü ve'z-zilletü", "câet sekratü'l-mevti bi'l-hak" yerine "câet sekratü'l-hakki bi'l-mevt" denilmesidir. Fazlalık ve eksikliğin örneği, "Peygamber müminlere bizzat kendilerinden daha yakındır ve onun eşleri, onların anneleridir[132] *ve o da onların babasıdır."* Şu halde bu kıraatte fazlalık,[133] meşhur kıraatte ise eksiklik vardır. Şu âyette de durum böyledir: *"Onun doksan dokuz 'dişi' koyunu vardır"*[134]*. Anlam bakımından* çelişkiye *gelince bunun örneği şu âyetlerdir: Hem* emir kipiyle ve rabbe nidayla *"rabbimiz seferlerimizin arasını uzaklaştır /bâid"*[135] *şeklinde hem de* geçmiş zaman kipiyle ve rab merfu yapılarak *"rabbimiz seferlerimizin arasını uzaklaştırdı / bâade" şeklinde okunabilir. Bunlardan birincisi dua iken ikincisi haberdir. Bir diğer örnek hem üçüncü tekil şahıs kipiyle ve rab kelimesindeki bâ harfini ötreli yaparak "rabbin güç yetirebilir mi / hel yestetîu rabbuke" şeklinde hem de ikinci tekil şahıs kipiyle ve bâ harfini fethalı yaparak "rabbine güç yetirebilir misin / hel testetîu rabbeke" şeklinde okunabilir.* Bunlardan birincisi rabbin halini sorarken ikincisi Hz. İsa'nın halini sormaktadır.

[870] *Altıncısı: Birçok uzun hutbe ve kaside vardır ki bunları belâgatin zirvesindeki kişi incelese bırakın çelişki ve tutarsızlığı bir düşüklük bile bulamaz. Bu,* "onun benzeri bir sûre getirin" sözünden anlaşıldığı üzere *meydan okunan en kısa sûre miktarında bütün açıklığıyla ortaya çıkar.* Çünkü onların bu miktardaki nazım ve nesirleri hiç şüphesiz çelişki barındırmaz. Dolayısıyla çelişkinin bulunmaması, i'câzı gerektirmez.

[871] *Sarfe görüşü de birkaç nedenden ötürü yanlıştır. Birincisi:* Sarfe görüşünü benimseyen *o kimselerden önce Kur'ân'ın mucize olduğu üzerine icma edilmiş olmasıdır.* Oysa bu görüşe göre mucize, Kur'ân'ın kendisi değil, insanların engellenmesi olmaktadır. Nitekim *"ben kalkacağım ama siz kalkamayacaksınız" dese ve böyle olsa onun kalkması mucize olmaz, aksine onların kalkmaktan acizliği mucize olur.* Dolayısıyla sarfe görüşü, önceki Müslümanların Kur'ân'ın Allah Resulü'nün (s.a.) doğruluğuna delalet eden mucizesi olduğu icmaını delmektedir.

[872] *İkincisi: Eğer* Şerîf Murtezâ'nın dediği gibi *onların kudreti alınmış olsaydı* kendilerinden bu kudretin alındığını bilirler ve *adeten bunu dile getirirler ve bu* konuşma *da* onlardan *bize tevatür yoluyla ulaşırdı.* Çünkü adet, olağandışı şeylerin konuşulması şeklinde cereyan eder. Fakat kesinlikle böyle bir tevatür yoktur.

كالصوف المنفوش بدل ﴿كَالعِهْنِ﴾، و مثل فامضوا إلى ذكر الله بدل ﴿فَاسْعَوا﴾، و مثل فكانت كالحجارة بدل ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾، و مثل السارقون والسارقات بدل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾. وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل ﴿الذِّلَّةُ وَالمَسْكَنَةُ﴾، ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل ﴿المَوتِ بِالحَقِّ﴾. وأما الزيادة والنقصان فنحو ﴿النَّبِيُّ أَولَى بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ وهو أبٌ لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان، و كذا الحال في قوله: ﴿لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ أنثى. وأما الاختلاف في المعنى فنحو ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَينَ أَسْفَارِنَا﴾ بصيغة الأمر ونداء الرب ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَينَ أَسْفَارِنَا﴾ بصيغة الماضي ورفع الأب والأول دعاء والثاني خبر، و نحو ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ بالغيبة وضم الباء، وهل نستطيع ربَّك بالخطاب وفتح الباء والأول استخبارٌ عن حال الرب والثاني عن حال عيسى.

[٨٧٠] السادس أنه يوجد عدم الاختلاف في كثيرٍ من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلاً عن التناقض والاختلاف، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورةٍ تحدّى بها كما هو الظاهر من قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خالٍ عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز.

[٨٧١] وأما القول بالصرفة فلوجوه؛ الأول الإجماع قبل هؤلاء القائلين بها على أن القرآن معجز و على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن؛ ألا ترى أنه لو قال: أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه، وكان كذلك لم يكن قيامه معجزاً بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقةٌ لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزةٌ لرسول الله دالة على صدقه.

[٨٧٢] الثاني أنهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و لتناطقوا به عادةً ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعاً.

[873] *Eğer şöyle denirse: Onlar* Peygamber'in (s.a.) delilini çürütmeye ve çağrısını tersyüz etmeye çok hırslı olmalarına rağmen *kendileri aleyhine* olup onları boyun eğmeye zorlayan *bir delil oluşturmasın diye bunu dile getirmemişler* ve açığa vurmamışlardır. Bu durumda onların kendilerinde buldukları durumu açığa vurmaları düşünülemez.

[874] *Biz şöyle deriz: Şayet onlardan kudretin alınması,* kati bir zorunlulukla *peygamberi tasdik etmeyi gerektiriyorsa kalabalık bir kitlenin buna direnmesi* ve gereğinden bütünüyle yüz çevirmesi *adeten imkânsızdır; şayet* onu tasdik etmeyi *gerektirmiyorsa aksine mesela sihre* ve cin işi gibi *başka şeylere muhtemel ise onu dile getirirler ve bu durumu ona yorarlar* ve bizim kudretimiz ya sihirle ya da başka bir yolla alındı derlerdi. Dolayısıyla da bu durumu açığa vurmaları, onun kendileri aleyhine bir delil oluşturmasını gerektirmez.

[875] *Üçüncüsü:* Sarfe yoluyla i'câz düşünülemez. Çünkü onlar bu takdirde *Kur'ân'la meydana okunmadan önce* daha doğrusu Kur'ân'ın inişinden önce *alışageldikleri sözlerle* yani Kur'ân'ın benzeri olarak söyledikleri sözlerle *muâraza ediyorlardı. Dolayısıyla onlar, Kur'ân'ın benzerini inşa etme değil, onu getirme meydan okumasıyla karşılaştılar.* Bu sebeple onlar, meydan okumadan sonra gerçekleşen sarfenin ardından, sarfeden önce söyledikleri benzer bir sözle Kur'ân'a karşılık verebilirlerdi.

[876] Kur'ân'ın i'câz yönü hakkında farklı görüş bulunması sebebiyle Kur'ân'ın mucize oluşunu eleştiren şüphenin *cevabı: Onların "Kur'ân'ın i'câz yönü hakkında ihtilafınız, bu yönün kapalı olduğunu gösterir" sözüne karşı deriz ki her ne kadar tek tek i'câz yönleri hakkında ihtilaf ve kapalılık bulunsa da içerdiği belâgat, alışılmadık nazım ve gayptan haberler ile bilgi ve davranış bakımından kuşattığı yüce hikmet* ve i'câz yönüyle ilgili zikredilen başka hususlarla birlikte Kur'ân'ın bütününün *mucize olduğu noktasında bizim aramızda ihtilaf ve de kapalılık yoktur. İhtilaf yalnızca i'câzın hangi yönde olduğu hususundadır. Bunun da sebebi düşüncelerin farklılığı ve bu düşüncelerin sahiplerinin ulaştığı ilmin derecesidir. Açıkladığımız yönlerden* belirli *birine nispetle mucize olmadığında o yönlerin ne bütünü ne bir grubu* hatta ne de belirli biri *açısından mucize olmaması gerekir.* Çünkü sözü edilen dört şey hakkındaki hükümlerin değişmesi mümkündür. *Nice beliğler vardır ki nazma veya nesre güç yetirir ama diğerine güç yetiremez. Bu ikisinden birisine güç yetiren kimsenin hepsine güç yetirmesi gerekmez. Her birinde bulunan her durum da* bütün olması bakımından *bütünde* bulunmadığı gibi çeşitli fertlerden oluşan bir grupta da *bulunmaz.*

[٨٧٣] فإن قيل: إنما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجةً عليهم ملجئةً لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حرّاصاً على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذٍ إظهار ما علموه من أنفسهم.

[٨٧٤] قلنا: إن كان ذلك أي سلب القدرة عليهم موجباً لتصديقه إيجاباً قطعياً امتنع عادةً تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والإعراض بالكلية عن مقتضاه، وإن لم يكن موجباً لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلاً لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا: قد سلب عنّا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم.

[٨٧٥] الثالث أنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة وذلك لأنهم كانوا حينئذٍ يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فإنهم لم يتحدّوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلامٍ مثله صادر عنهم قبل الصرفة.

[٨٧٦] والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً بسبب الاختلاف في وجه إعجازه أن نقول: قولهم: اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء. قلنا: الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه أي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علماً وعملاً وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز معجز، وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم، وليس إذا لم يكن معجزاً بالنظر إلى أحد ما بيّناه بعينه يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها ولا بجملة منها بل ولا بواحدٍ منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة وكأين من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملةٍ من الأفراد المتعددة

Buna örnek ondur. Aynı şekilde tek bir şeyin hükmü, mutlak ve belirli olması durumlarında farklılaşır. Zira bazen birincinin bulunduğundan emin olunabilir ama ikinci böyle olmaz.

[877] Bizim *bu* söylediğimizi al. *Biz Kur'ân'ın belâgatiyle mucize olduğu şıkkını tercih ediyoruz. Buna yönelik eleştirilere gelince birincinin cevabı şudur:* Asrın *meydan okumayla karşılaşan* beliğleri *için fark açıktı. Bundan dolayı muâraza yapılmadı. Diğerleri ise belâgat sanatında ve onun mertebelerini ayrıştırmaktaki yetersizlikleri nedeniyle bunun farkında değildiler.* Dolayısıyla bu dikkate alınmaz ve bunun herhangi bir zararı da yoktur. Çünkü sadece o beliğlerin acizliğiyle Kur'ân'ın mucizeliği sübut bulur. *Sonra en kısa sûrenin en uzun hutbe veya kasideye kıyaslanması haksızlıktır* ve *doğru yoldan* sapmaktır. Zira en kısa sûreyle meydan okunması, onun birkaç katı miktarında olup onun benzerini içerenlerle değil, o sûrenin miktarında olup onun belâgatinin benzerini içerenlerle olur. Nitekim insaftan nasibi olana bu durum kapalı değildir. *Yine* peygamberliğin ispatı için *Kur'ân'ın bütün olarak veya uzun sûreleriyle mucize olması bize yeter.* Bunda ise hiçbir kapalılık yoktur. *Velid b. Muğire muâraza için uzun uğraş verdikten ve insanların kendisinden bu doğrultudaki beklentilerinden sonra şöyle demiştir: "Bu sözü hatiplerin hutbeleri ve şairlerin şiirleriyle karşılaştırdım ama onlardan olmadığını gördüm."*

[878] *İkincinin* cevabı: *Ahad haberler kesin haberle çelişmez.* Yazarın kastı şudur: Sahâbenin Kur'ân'ın bazı sûreleriyle ilgili ihtilafı, zan ifade eden ahad haberler olarak nakledilmektedir. Oysa Kur'ân'ın bütünü kesinlik ifade eden tevatürle nakledilmiştir. Kesinlik karşısında ise zan erir gider. Dolayısıyla o ahad haberler dikkate alınmaz. *Sonra* diyelim ki zikredilen hususta sizin ihtilafınızı kabul ettik biz deriz ki *onlar onun Hz. Muhammed'e (s.a.) indiği ve belâgatte i'câz sınırına ulaştığı hususunda ihtilaf etmemiştir*. Yalnızca onun Kur'ân'dan olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Bu ise söz konusu ettiğimiz hususta bize zarar vermez.

[879] *Besmeleye gelince* hiç kuşkusuz onda ihtilaf vardır ama bu *ihtilaf, onun* imâm Şâfiî'nin yeni görüşünde olduğu gibi *her sûrenin bir âyeti* mi, imâm Şâfiî'nin eski görüşünde olduğu gibi sadece Fâtiha'nın bir âyeti olup diğer sûrelerde teberrüken yazılmış mı olduğu yoksa Hanefîlerin düşündüğü gibi sûreleri ayırmak için tek bir defada nazil olan müstakil bir âyet mi *olduğundadır,* sûrelerin başlarında bulunup *Kur'ân'dan olduğu hakkında değildir.* Çünkü bu hususta herhangi bir ihtilaf yoktur. Her kim böyle diyorsa kendi vehmini dile getiriyordur.

كعشرة مثلاً، وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً فإن الأول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني.

[٨٧٧] خذ هذا الذي ذكرناه وإنّا نختار أنه معجزٌ ببلاغته، وأما الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بيّناً لمن تحدّى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرّة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام، ثم قياس أقصر سورةٍ إلى أطول خطبةٍ أو قصيدة جور وعدولٌ عن سواء السبيل لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف، وأيضاً فيكفينا في إثبات النبوة كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه: عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجد منها.

[٨٧٨] و الجواب عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مرويٌّ بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقولٌ بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه، ثم إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا: إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد ﷺ و لا في بلوغه في البلاغة حد الإعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده.

[٨٧٩] وأما البسملة فالخلاف فيها متحققٌ بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط، وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في أوائل السور إذ لا خلاف فيه، ومن قال به فقد توهم.

[880] *Üçüncünün* cevabı: *Sahâbenin* Kur'ân'ın derlenmesi esnasında bir kişinin bir veya iki âyet getirmesiyle ilgili *ihtilafı, yalnızca o âyetin Kur'ân'daki yeri,* bu âyet ile diğer âyetler arasındaki *takdim ve tehir hakkındadır*, Kur'ân'dan olup olmadığı hakkında değildir. Çünkü Kur'ân'ın bütünü, hz. Peygamber'den (s.a.) mütevatir olarak nakledilmiştir. *Kuşkusuz Peygamber (s.a.)* cemaatle kıldığı *namazlarında devamlı olarak Kur'ân okuyordu.* Bir kişinin getirdiği âyetin Kur'ân'dan olduğu kesin biliniyordu. Delil ve yemin talebi yalnızca âyetlerin sıralanması içindi. Dolayısıyla herhangi bir sorun yoktur. *Bu* daha önce geçtiği gibidir. Yine deriz ki *karinelerle çevrili haber, bazen bilgi ifade eder. İddia edilen şey, onun* Kur'ân'dan olduğu bilgisidir. Bu bilginin *tevatürle veya karinelerle ispatlanması bizim işimiz değildir.* Şu halde biz bir kişinin getirdiği âyetin Kur'ân'dan oluşunun karinelere eklenen ahad haberlerle sabit olduğu şıkkını tercih edebiliriz. *Sonra* deriz ki söz konumuz olan hususta *bir veya iki âyetin mucize olmaması zarar vermez.* Çünkü mucize, toplamdır yahut bir bütün olarak uzun veya kısa bir sûre miktarıdır. Sûrenin en kısası ise üç âyetten oluşmaktadır.

[881] *Dördüncünün* cevabı: *Her devirde mucize, o devirde yaşayanların baskın vasfı olup onların en üst sınıra* ve en yüksek dereceye *ulaştığı hususta ortaya çıkar. Onlar o cinste* insanoğlunun ulaşabileceği *mutat sınırda dururlar. Öyle ki bu sanatın sınırları dışında bir şeye rastlasalar onun Allah katından olduğunu bilirler.* Eğer durum böyle olmasaydı o topluluk nezdinde peygamberin (s.a.) mucizesi tahakkuk etmezdi ve onlar, şayet mucizenin cinsinden olduğu o sanatın erbabı olsalardı veya o sanatta zirveye ulaşmış bulunsalardı mucizenin benzerini getirebileceklerini zannederlerdi. *Buna örnek, Hz. Musa (a.s.) zamanındaki sihirdir.* Zira o dönem halkının yaygın sanatı sihirdi ve onlar sihir sanatının zirvesine ulaşmışlardı. Sihir sanatında yetkin *sihirbazlar, sihrin son sınırının* hakikati bulunmayan şeye dair *bir hayal ve vehim oluşturmaktan ibaret olduğunu bildiklerinden Hz. Musa'nın (a.s.) asasının yılana dönüşüp onların* gerçekliği bulunan haktan hayalî batıla *çevirdikleri sihirlerini* hacminde herhangi bir artış olmadan *yuttuğunu görünce onun sihrin dışında* ve beşer gücünün ötesinde bulunduğunu ve Allah katından bir mucize *olduğunu anladılar. Bu sebeple de iman ettiler. Firavun ise* bu sanattaki *eksikliğinden ötürü Hz. Musa'nın (a.s.) sihirbazlara sihri öğreten üstatları olduğunu zannetti.*

[٨٨٠] و الجواب عن الثالثة أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الأُخر لا في كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقولٌ بالتواتر عنه ﷺ فإن النبي ﷺ كان يواظب على قراءته في صلاته بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقناً كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال هذا كما مضى، و نقول أيضاً: إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو أي العلم بكونه من القرآن هو المدّعى ولا علينا أن نثبت ذلك العلم بالتواتر أو بالقرائن فلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن، ثم نقول: لا يضر فيما نحن بصدده عدم إعجاز الآية والآيتين فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورةٍ طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات.

[٨٨١] و الجواب عن الرابعة أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه أي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر أن يصل إليه حتى إذا شاهدوا ما هو خارجٌ عن حد هذه الصناعة علموا أنه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنّوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه، ولما علم السحرة الكاملون فيه أن حد السحر تخييلٌ وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة، ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارجٌ عن السحر وطوق البشر بل هو معجزةٌ من عند الله فآمنوا به، و أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر.

[882] *Hz. İsa (a.s.) zamanındaki tıp da böyledir.* Zira tıp o dönem halkının yaygın sanatıydı ve onlar tıpta zirveye ulaşmışlardı. *Onlar* tıp hakkındaki yetkin *bilgileri sayesinde ölüleri diriltme ve alacalıyı iyileştirmenin tıp sanatının sınırları dışında kaldığını ve Allah katından olduğunu bildiler. Bunu* al!

[883] *Belâgat Hz. Peygamber (s.a.) zamanında en üst dereceye ulaşmıştı ve* aralarında *bununla övünüyorlar hatta muârazasıyla meydan okuyarak yedi kasideyi Kabe'nin kapısına asıyorlardı.* İnceleyenler için *siyer kitapları buna tanıklık etmektedir.* Hz. Peygamber (s.a.) onların zirvesine ulaştıkları sanatta o asırdaki yetkin *belâgatçilerin tamamının benzerini yapmaktan aciz kaldığı şeyi getirince bunun kesinlikle Allah katından olduğunu bildiler. Oysa çokça tartıştılar, kavga ettiler ve onun (s.a.) peygamberliğini inkar ettiler. Hatta kimi küfrüyle öldü. Kimi hz. Peygamber'in (s.a.) peygamber olduğu ona göre açık olduğu için Müslüman oldu.* Münafıklarda olduğu gibi *kimileri* İslâm'dan *nefret etmesine rağmen zillet ve küçülmeyi tercih ederek Müslüman oldu. Kimisi, akıl sahipleri nezdinde gülünç olan değersiz muârazayla meşgul oldu.* Buna örnek, Müseylime'nin daha önce geçen ve "Ekenlere, hasat edenlere, pişirenlere ve yiyenlere yemin olsun ki!" sözüyle yaptığı muârazasıdır. *Kimisi de -ki bunlar çoğunluğu oluşturur- savaşmayı tercih ederek canını, malını* ve ailesini *ölüm* ve helake *maruz bıraktı. Böylece* Hz. Peygmaber (s.a.), beliğlerin tamamının benzerini getirmekten aciz kaldığı ve muhtelif fırkalara ayrılmalarına sebep olan şeyi getirince *onun kesinlikle Allah katından olduğu bilinmiştir.*

[884] *Diyelim ki* Kur'ân'ın belâgatiyle mucize olmadığını *kabul ettik. Fakat niçin gaybtan verdiği haberlerle mucize olmasın!* Birinci şüpheye şöyle denilerek cevap verilir: *Gaybtan verilen haberlerdeki i'câz sınırı* sizin söylediğiniz gibi meçhul değildir, bilakis mâlûmdur ve *adet tarafından belirlenmektedir.* Buna göre bu tür haberlerde i'câz sınırı, örfü yaşayanlar arasında alışıldık ve bilindik olanın çok ötesine geçmesidir. Kuşkusuz *Kur'ân'daki* gayptan haberler *de bu* olağanüstü *seviyeye ulaşmıştır. Biz şu anda ayrıntıya girmeyeceğiz* çünkü genel olarak bilmek bize yeter. Bu şüphenin cevabı hakkındaki söylenenler *sayesinde* son *iki şüphenin cevabı da ortaya çıktı.* İkincinin cevabı şöyle demektir: Müneccimlerin ve kahinlerin haberleri bu dereceye ulaşmamıştır. Onların güneş ve ay tutulmasına ilişkin haberleri, gayptan haber verme kapsamına girmez, yanılgının nadiren gerçekleştiği hesap kapsamına girer.

[٨٨٢] وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا قد تناهوا فيه، وبعلمهم الكامل في بابه علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله. خذ هذا.

[٨٨٣] والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علّقوا القصائد السبعة بباب الكعبة تحدّياً بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما أتى النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوّته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نفرةٍ منه للإسلام ملتزماً للصغار أي الذل والهوان كالمنافقين، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مرّ وبقوله: والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً، ومنهم وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والأهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبةً وافترقوا من أجله فرقاً مختلفة علم أن ذلك من عند الله قطعاً.

[٨٨٤] سلمنا أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب. و جواب الشبهة الأولى أن يقال: حد المعجز منه أي من هذا الإخبار ليس مجهولاً كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو أن يكثر كثرةً خارجةً عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف، و لا شك أنه قد بلغ الإخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله إذ يكفينا العلم به إجمالاً، وبه أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الأخيرتين؛ أما عن الثانية فأن يقال: إخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ، وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب.

Üçüncünün cevabı da şöyle denilmesidir: Peygamberliğin ispatı için bize Kur'ân'ın olağanüstü şeyleri içermesi yeter. Kur'ân'ın bir kısmının onu içermemesi bize zarar vermez. Zira bu kısım, bu kimseye göre mucize değildir.

[885] *Diyelim ki* gayptan verilen haberlerde i'câz olmadığını *kabul ettik. Fakat niçin hakkında görüş ayrılığı bulunmayan şey mucize olmasın?* Buna yönelik *şüphelere gelince onlardan birincinin cevabı şudur: Kur'ân'daki sözler, şiir vezninde değildir ve ancak bir işbâ, ekleme ve çıkarmayla şiir veznine girer.* Bu değişikliklerden herhangi biri yapıldığında ise Kur'ân üslubundan çıkar. *Sonra şiir vezinli, dizeleri uyumlu ve kafiyeli sözdür.* Oysa onların Kur'ân'dan aktardığı sözler, herhangi bir değişim yapılmadan vezinli olduğu farz edilse bile, böyle değildir. Dolayısıyla da şiir olamaz. Nitekim *o* vezinli *sözler, beliğlerin nesirlerinde de nadiren rastgelmekte ama ne bu sözler şiir ne de onların söyleyeni şair kabul edilmektedir. Bir kimse kölesine "pazara git, et al ve pişir" dese zorunlu olarak bu kadar* vezinli *sözle şair sayılmadığı* gibi onun sözü de şiir değildir.

[886] *İkincinin* cevabı *şudur:* İki âyette belirtilen *kitap, Levh-i Mahfuzdur. Dolayısıyla herhangi bir sorun yoktur. Yahut* kitapla kastedilen Kur'ân'dır ama *genel ifade kullanılıp özel anlam yani din işlerinde ihtiyaç duyulan şeyler kastedilmiştir.* Çünkü Kur'ân, din işlerinde ihtiyaç duyulan şeylerin bütün esaslarını içermektedir.

[887] *Üçüncünün cevabı şudur: Tekrarın bir kısım faydaları vardır. Bunlardan biri, takririn artırılması*, anlamın tahkik ve tasvirinde mübalağadır. *Bir diğeri, bir anlamı uzunluk ve kısalık bakımından farklı ifadelerle dile getirme kudretini sergilemektir. Bu ise belâgatin dallarından biridir.* Bir diğeri, bir kıssanın pek çok hususu içermesidir. Bu sebeple aynı kıssa bazen zikredilir ve içerdiği şeylerin bir kısmı doğrudan bir kısmı da dolaylı olarak kastedilir, bazen de bunun tersi yapılır. *"İnne hâzâni le-sâhirâni / Bu iki sihirbazdırlar" âyetine gelince bu bağlamda onun bir yazım hatası olduğu söylenmiş ve bu şekilde okunmamıştır.* Zira Ebû Amr bu âyeti "hâzeyni" şeklinde okumuş ve Mushaf katibinin elifle yazarak hata ettiğini iddia etmiştir.

وأما عن الثالثة فأن يقال: يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارقٌ للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل.

[٨٨٥] سلمنا أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف. وأما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغيّرٍ ما من إشباعٍ أو زيادةٍ أو نقصان وإذا غيّر بشيءٍ من ذلك خرج عن أسلوب القرآن، ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسبت مصاريعه واتحاد رويه و ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً؛ ألا ترى أن ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً أي بلا قصد على الشذوذ لا يعدّ شعراً ولا قائله شاعراً، ومن قال لغلامه: ادخل السوق واشترِ اللحم واطبخ، لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا كلامه شعراً ضرورةً.

[٨٨٦] و الجواب عن الثانية أن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا إشكال، أو المراد القرآن لكن أريد بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين إذ القرآن مشتملٌ على جميع أصوله.

[٨٨٧] وعن الثالثة أن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعباراتٍ مختلفةٍ في الإيجاز والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارةً ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها تبعاً وتعكس أخرى، وأما قوله: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ فقيل: غلطٌ من الكاتب ولم يقرأ به فإن أبا عمرو قرأ: إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف.

[888] *Denilmiştir ki* tesniye ve altı isimde bütün durumlarda elifin bırakılması bazı Arap kabilelerinin *lehçesidir. Buna örnek şu şiirdir:*

inne ebâhâ ve ebâ ebâhâ
kad belâğâ fi'l-mecdi gâyetâhâ[136]

Medine ve Irak halkının bu yerdeki okuyuşu bu lehçeye göredir.

[889] *Denilmiştir ki* elifin olduğu gibi bırakılması, söylenen durumların tamamını kuşatmaz yalnızca *hâzâ* lafzına *mahsustur.* Zira *ona yalnızca nûn eklenmiş* ve elifin durumu hiç değiştirilmemiştir. *Nitekim "ellezîne" kelimesinde de* benzer şey *yapılmıştır.* Zira her üç durumda da "ellezî" lafzına "nun" eklenmiş ve "yâ" olduğu gibi bırakılmıştır. Bunun nedeni şudur: "Hâzâ" kelimesinde muarrab ve mebnînin tesniyesi ile "ellezî" kelimesindeki muarrab ve mebnînin çoğulu farklılaştırılmıştır.

[890] *Denilmiştir ki burada bir şe'n zamiri* "innehû" *takdir edilir.* Bu takdirde *"lâm"* habere dâhildir ve bunda herhangi bir mahzur yoktur. Zira o, az da olsa, *mübtedanın haberine girmektedir. Bunların dışında Arap diline ilişkin kitaplarda anlatılan başka izahlar da yapılmıştır.* Mesela "inne" edatının, evet anlamına geldiği ve "lâm"ın durumunun ise daha önce anlatıldığı gibi olduğu söylenmiştir. *Hz. Osman'ın "onda lahn vardır" sözü, yazımda* ve Mushaf'ın yazısında *lahn vardır anlamına gelir.* Nitekim hikayenin nakli de buna delalet etmektedir. *"O, tam ondur" sözü ise* çok *uzak bir açıdan da olsa kastedilmeyen bir vehmi gidermek içindir. Mesela* "tam" lafzı terk edildiği takdirde *yedi ile kastedilenin* yedinin *tamamı olduğu zannedilebilir.* Şöyle ki zikredilen üçe başka bir dört eklenir ve böylece toplam yedi olur.

[891] *Dördüncünün* cevabı: *Ondan ahad yolla nakledilenler reddedilir.* Çünkü o, nakledilmesi için pek çok saikin bulunduğu şeylerdendir. Dolayısıyla mütevatir olarak nakledilmesi gerekir. Ondan *mütevatir olarak nakledilen ise hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, hepsi de yeterli ve doyurucudur."* Dolayısıyla mütevatir olarak nakledilende lafzî ve anlamsal farklılık, onun iʿcâzını zedelemez aksine bu da onun kemal sıfatlarındandır.

[٨٨٨] **وقيل**: إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها **لغة** لقبائل من العرب **نحو** قوله:

إن أباها وأبا أباها
قد بلغا في المجد غايتاها

وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع.

[٨٨٩] **وقيل**: ليس إبقاء الألف عامّاً لما ذكر بل هو **مخصوصٌ بهذا** أي بلفظ هذا فإنه **زيد فيه النون فقط** ولم تغير الألف عن حالها **كما فعل** مثل ذلك **في الذين** حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرّب والمبني في كلمة هذا، وبين جمع المعرّب والمبني في كلمة الذي.

[٨٩٠] **وقيل: ضمير الشأن مقدّرٌ ههنا** أي أنه **واللام** حينئذٍ تكون داخلةً في الخبر ولا بأس إذ هي **تدخل خبر المبتدأ** وإن كان قليلاً **إلى غير ذلك مما هو مذكورٌ في كتب العربية** مثل ما قيل من أن كلمة إن بمعنى نعم، وحال اللام كما مرّ **وقول عثمان: إن فيه لحناً أي في الكتابة** وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة. **وأما قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فدفعٌ لتوهم غير المقصود ولو بوجهٍ بعيدٍ** جداً **مثل أن يظن** على تقدير تركه **أن المراد بالسبعة تمامها** أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة.

[٨٩١] **و** الجواب **عن الرابعة أن ما نقل منه آحاداً فمردود** لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً، **وما نقل** منه **متواتراً فهو مما قال الرسول** ﷺ: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ**» فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه بل هو أيضاً من صفات كماله.

[892] *Beşincinin cevabı:* Kur'ân'da bulunmadığı söylenen tutarsızlık, bir kısmının belâgat sınırına ulaşmış bir kısmının ise ulaşmamış olacağı şekilde *belâgatteki tutarsızlıktır. Zira uzun söz, en beliğ şahıs tarafından bile söylenmiş olsa, olağan şartlarda arık ve besili ile zayıf ve sağlamdan arınmış değildir.* Oysa Kur'ân uzun olmasına rağmen böyle şeyleri barındırmaz. Zira parçaları arasında belâgat dereceleri bakımından farklılık bulunsa bile Kur'ân bütün parçalarıyla tam belâgatle nitelenir. *Yahut haber verilen kıssalar hususunda Ehl-i kitabın ihtilafı kastedilmiştir. Zira* Allah'tan başkası katından gelseydi Kur'ân'nın anlatımıyla *onların bilgisi uyuşmayacaktı.*

[893] Bil ki şüpheler anlatılırken geçtiği üzere üçüncü şüphe, Kur'ân'ın lahn içermesidir. Dördüncü şüphe, faydasız tekrar ile zaten açık olan şeyin açıklamasını içermesidir. Beşinci şüphe ise Kur'ân'da lafız ve anlamca tutarsızlık bulunduğu halde tutarsızlık bulunmadığının söylenmesidir. İyi düşün!

[894] *Sarfeye gelince deriz ki i'câz,* bizzat *sarfe ile değildir fakat sarfeyi veya Kur'ân'ın mucize olduğunu iddia ediyoruz. Hangisi olursa olsun* peygamberliği mucizeyle ispat etme *maksadı sağlanır.* Çünkü her ikisi de mucize ve olağanüstüdür.

Kur'ân Dışındaki Diğer Mucizeler

[895] *Kur'ân dışındaki mucizeler çeşitli türlere ayrılır. Birinci tür, "Vakit yaklaştı ve Ay yarıldı"*[137] *âyetinin delalet ettiği üzere Ay'ın yarılmasıdır.* Bu mütevatir olup onu İbn Mesûd ve başkaları gibi kalabalık bir sahâbe topluluğu rivayet etmiştir. Onlar demiştir ki Ay iki parçaya yarıldı ve bu iki parçanın biri dağın bir yanına diğeri öbür yanına gelecek şekilde birbirinden ayrıldı. Bu, meydan okuma bağlamındaydı. Dolayısıyla da mucizedir.

[896] *İkinci tür, cansız varlıkların konuşmasıdır. Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Biz Allah Resulü'nün (s.a.) yanındaydık. O, bir avuç dolusu taş aldı ve taşlar onun elinde bizim bile duyacağımız şekilde tesbih ettiler.* Sonra onları Ebû Bekir'in eline, sonra Ömer'in eline, Osman'ın eline, sonra tek tek her birimizin eline döktü ama tesbih etmediler.

[٨٩٢] وعن الخامسة أن المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث كون بعضه واصلاً حد المبالغة وبعضه قاصراً عنه فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غثٍّ وسمينٍ وركيكٍ ومتينٍ عادةً والقرآن مع طوله خالٍ عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصفٌ بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله.

[٨٩٣] واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن، والرابعة اشتماله على تكرارٍ لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح، والخامسة أنه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنىً على ما مرّ في تقرير الشبه فتأمل.

[٨٩٤] وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها على التعيين ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزاً وأيّاً ما كان يحصل المطلوب أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجزٌ خارقٌ للعادة.

الكلام في سائر المعجزات أي ما سوى القرآن

[٨٩٥] وهي أنواع؛ الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ القَمَرُ﴾ وهذا متواترٌ قد رواه جمعٌ كثيرٌ من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة.

[٨٩٦] النوع الثاني كلام الجمادات؛ قال أنس: كنّا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصى فسبحنّ في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبّهنّ في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبّح.

[897] *Cafer b. Muhammed es-Sâdık* aralarında Câbir b. Abdullah'ın da bulunduğu bir sahâbe topluluğuna yetişmiş olan *babası* Muhammed Bâkır'dan *şöyle rivayet etmiştir: Allah Resulü (s.a.) hastalandı. Cebrail (a.s.) ona içinde nar ve üzüm bulunan bir tabak getirdi. O üzüm ve nar* Hz. Peygamber (s.a.) ondan yerken tabakta *tesbih etti. Hz. Abbas'a ve ailesine dua ettiğinde kapının eşiği ve evin duvarları amin dedi.* Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Abbas'a şöyle demiştir: "Ya Ebe'l-Fadl yarın sen ve oğulların evde durun, size ihtiyacım var." Sabah olunca Resûlullah (s.a.) onlara gitti ve birbirine yaklaşın dedi. Onlar da birbirlerine yaklaştılar. Bunun üzerine Resûlullah onları bir örtü içine aldı ve şöyle dedi: "Allahım bu benim amcam ve babamın ikizi, bunlar da ehl-i beytim. Benim onları örttüğüm gibi sen de onları ateşe karşı ört." Bunun üzerine kapının eşiği ve evin duvarları "amin amin" dediler. *Bedevî ondan (s.a.) peygamberliğine dair delil istediğinde ağacı çağırdı.* Abdullah ibn Ömer demiştir ki biz bir seferde Hz. Peygamber (s.a.) ile birlikteydik. Bir bedevi bize yöneldi. O yaklaştığında Hz. Peygamber (s.a.) "Nereye gidiyorsun?" dedi. Bedevî "aileme" dedi. Sonra Allah Resûlü (s.a.) ona "Daha hayırlı bir şey ister misin?" dedi. Bedevî de "o nedir" dedi. Peygamber (s.a.) "Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun ortağı bulunmadığına, Muhammed'in de onun kulu ve resulü olduğuna şahitlik etmendir" dedi. Bunun üzerine Bedevî "buna dair delilin var mı" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.) "Evet, bu ağaç" dedi. Ardından Resûlullah (s.a.) *vadinin kenarında bulunan* ağacı çağırdı. *Ağaç yeri yararak geldi, Allah Resulü'nün (s.a.) önünde durdu, onun peygamberliğine şahitlik etti ve tekrar bulunduğu yere döndü.* Bedevî de iman etti. Koyunun zehirlenmiş ön bacağının konuşması meşhurdur. Kızartılmış o koyunu zehirleyen yahudi kadın itiraf ederek "Koyunu ben zehirledim ve dedim ki eğer peygamberse bu koyun ona zarar vermez, peygamber değilse ondan kurtuluruz" dediğinde Hz. Peygamber (s.a.) onu bağışladı. Bu zehir nedeniyle bazı sahâbîler ölünce Hz. Peygamber'in (s.a.) o kadının öldürülmesini emrettiği de söylenmiştir.

[898] *Üçüncü* tür, *dilsiz hayvanların konuşmasıdır. Bu bağlamda kurt Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğine şahitlik etmiştir.* Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: Bir çoban Harre'de koyunlarını otlatıyordu. Bir kurt bir koyun üzerine atlayıp onu kaptı. Çoban da kurt ile koyun arasına girerek koyunu geri aldı. Kurt ise kuyruğu üzerine oturdu ve "Allah'tan korkmuyor musun da benimle Allah'ın bana gönderdiği rızık arasına giriyorsun" dedi. Çoban ise "Hayret, kurda bak benimle insan gibi konuşuyor" dedi. Kurt "Sana bundan daha şaşırtıcı olanını söyleyeyim mi? İşte bu, Allah'ın resûlüdür. İnsanlara geçmiş milletlerin haberlerini veriyor" dedi. Bunun üzerine çoban koyunu aldı

[٨٩٧] **وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه** الباقر الذي أدرك جمعاً من الصحابة منهم جابر: **أنه مرض رسول الله ﷺ فأتاه جبريل عليه السلام بطبقٍ فيه رمان وعنب فسبّح ذلك العنب والرمان** على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه. **ولما دعا للعباس وأهله آمن له اسكفة الباب وحيطان البيت** وذلك أنه روي عنه عليه السلام أنه قال للعباس: «يا أبا الفضل إلزم منزلك غداً أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة» فصحبهم رسول الله ﷺ وقال: «تقاربوا». فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال: «اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم». فقالت عتبة الباب وجدران البيت: آمين آمين. **ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة** قال ابن عمر: كنّا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام: «أين تريد». قال: إلى أهلي. ثم قال له: «هل لك في خير». قال: وما هو. قال: «تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله». فقال له الأعرابي: هل لك من شاهد. قال: «أجل هذه الشجرة». فدعا بها رسول الله ﷺ **وهي على شط الوادي فأقبلت تخدّ الأرض** أي تشقها **خدّاً حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها** وآمن الأعرابي. **وكلام الذراع المسمومة مشهور** والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمّت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت: سممتها. وقلت: إن كان نبياً لم تضرّه وإن كان غيره استرحنا منه. وقيل: لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها.

[٨٩٨] النوع **الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة** فإن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه روى أن راعياً كان يرعى غنماً له بالحرّة فوثب ذئبٌ إلى شاةٍ فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي: أما تتقي الله تحول بيني وبين رزقٍ ساقه الله إلي. فقال الراعي: العجب من ذئبٍ يكلمني بكلام الناس. فقال الذئب: ألا أحدّثك بأعجب من ذلك؛ هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق. فأخذ الراعي الشاة

ve Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek durumu ona anlattı. Hz. Peygamber (s.a.) "Kurt doğru söylemiş. Kıyametin yaklaştığının alametlerinden biri de yırtıcı hayvanların konuşmasıdır" dedi. Ebû Hureyre de bu anlamı başka ifadelerle nakletmiştir.

[899] *Bir bedevînin bağladığı bir ceylan ondan yavrularını emzirmek için kendisini çözmesini istedi ve geri döneceğine dair teminat verdi. Ardından geri döndü. Sonra bedevîden kendisini serbest bırakmasını istedi.* Ümmü Seleme şöyle rivayet etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.) çölde yürüyordu. Birisi ona "Ey Allah'ın resûlü" diye iki kez seslendi. Allah Resûlü (s.a.) döndü ve bir de ne görsün: Uyuyan bir bedevînin yanında bağlı bir ceylan. Ceylan "Bana yaklaş ey Allah'ın Resûlü" dedi. Hz. Peygamber "ihtiyacın nedir" diye sordu. Ceylan "Bu bedevî beni avladı ama benim bu dağda iki yavrum var. Beni serbest bırak da gideyim, yavrularımı emzireyim ve geri döneyim" dedi. Hz. Peygamber "Bunu yapacak mısın" deyince ceylan "Eğer bunu yapmazsam Allah bana on kat azap etsin" dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) ceylanı serbest bıraktı. Ceylan gitti, yavrularını emzirdi ve geri geldi. Allah Resulü (s.a.) onu bağladı. Bu arada bedevî uyandı ve "Bir ihtiyacın mı var ey Allah Resulü" dedi. Hz. Peygamber (s.a.) "Evet, bu ceylanı serbest bırak" dedi. *Bunun üzerine bedevî ceylanı serbest bıraktı. Ceylan serbest kaldı ve bu arada "Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed Allah'ın resulüdür" diye şahadet getiriyordu.*

[900] *Deve, sahibinin hırsızlık yapmadığına şahitlik etti.* Rivayet edildiğine göre bir bedevî kırmızı bir deve üzerinde geldi. Devesini mescidin kapısına bağladı, içeri girdi, Hz. Peygamber'e (s.a.) selam verdi ve oturdu. Bir topluluk "Ey Allah'ın Resulü, bedevînin altındaki deve çalıntıdır" dedi. Hz. Peygamber (s.a.) "Bir deliliniz var mı" dedi. Onlar da "Evet" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) "Ey Ali, eğer bedevî aleyhine delil bulunursa Allah'ın hakkını bedevîden al, delil bulunmazsa deveyi ona geri ver" buyurdu. Bedevî başını öne eğdi. Hz. Peygamber (s.a.) ona "Allah'ın emrine teslim ol, aksi halde delilini göster" dedi. Bu arada deve kapının arkasından "Seni kerametle gönderene yemin olsun ki ey Allah'ın Resulü, bu adam beni çalmadı ve bana ondan başka hiç kimse de sahip olmadı" dedi. Bu söylenenlerden *her birinin siyer kitaplarında bir hikayesi vardır.* Nitekim biz bu hikayelere imada bulunduk.

[901] *Dördüncü* tür, *cansız varlıkların Hz. Peygamber'e doğru hareket etmesidir. Bunlardan biri,* vadi kenarında bulunan *ağacın* yukarıda anlatılan *hikayesidir.* Zira bu hikaye, cansızların hem konuştuğunu hem de hareket ettiğini içermektedir. Dolayısıyla bu olayda iki mucize vardır.

وجاء إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك فقال: «صدق إن من اقتراب الساعة كلام السباع» وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارةٍ أخرى.

[٨٩٩] **والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت، ثم سأل الأعرابي أن يطلقها** فإن أم سلمة روت أن النبي ﷺ كان يمشي في الصحراء فناداه منادٍ مرتين: يا رسول الله، فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت: أدن منّي يا رسول الله. فقال: «ما حاجتك». فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع. فقال: «أتفعلين ذلك». قالت: إن لم أفعل يعذبني الله عذاب العشار. فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله ﷺ فانتبه الأعرابي من نومه وقال: يا رسول الله ألك حاجة. قال: «نعم تطلق هذه الظبية **فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله**.

[٩٠٠] **وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة** فإنه روي أن أعرابياً جاء على ناقةٍ حمراء فأناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي ﷺ وقعد فقال: جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة. فقال: «ألكم بيّنة». قالوا: نعم. فقال ﷺ: «يا علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّوه إلي» فأطرق الأعرابي فقال له النبي: «قم لأمر الله وإلا فأدلِ بحجتك». فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما ملكني أحدٌ سواه. **ولكل** من هذه المذكورات **قصة في كتب السير** كما أومأنا إليها.

[٩٠١] النوع **الرابع حركة الجمادات** إليه **منها قصة الشجرة** التي كانت على شط الوادي على ما مرّت فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضاً ففيها معجزتان.

[902] *Bir diğeri, İbn Abbas'tan nakledilen şu hikayedir: Hz. Peygamber (s.a.)* kendisine gelen ve "Senin Allah'ın resulü olduğunu nereden bileceğim" diyen *bir bedevîye şöyle demiştir: "Ne dersin, şu hurmanın şu salkımını çağırırsam* benim Allah'ın resulü olduğuma şahitlik eder misin?" Bedevî "Evet" dedi. *Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) salkımı çağırdı ve salkım da geldi. Sonra salkıma git dedi ve salkım geri gitti.*

[903] *Bir diğer örnek, hurma kütüğünün* Hz. Peygamber (s.a.) ondan ayrıldığı ve minbere çıktığı için *inlemesidir.* Sanki kütük, inlediği esnada Hz. Peygamber'e (s.a.) doğru eğilmiştir. Bu nedenle yazar, bu hikayeyi cansızların Hz. Peygamber'e (s.a.) doğru hareket etmesi altına sokmuştur.

[904] *Beşinci* tür, *az yiyecekle çok insanı doyurmasıdır.* Bu pek çok defa gerçekleşmiştir. Bu olaylardan biri Enes b. Mâlik'ten gelen şu rivayettir: Enes'in annesi hz. Peygamber'e (s.a.) küçük bir kapta kavrulmuş hurma gönderdi. Hz. Peygamber yaklaşık üç yüz kişilik bir topluluğu davet etti. Kaba Allah'ın okumasını dilediği şeyi okudu. Davetliler nöbetleşe o kaptan yediler. Hepsi doydu ama kap olduğu gibi duruyordu.

[905] *Altıncı* tür, *parmaklarından su fışkırmasıdır. Bunu Enes b. Mâlik rivayet etmiştir.* O, şöyle demiştir: "Allah Resulü (s.a.) Kuba'dayken içinde az bir su bulunan bir cam kase getirdi. Elini suya koydu ama girmedi, sadece dört parmağını soktu ve başparmağını sokamadı. Ardından insanlara 'Gelin, için' dedi." Enes dedi ki "Suyun onun (s.a.) parmakları arasından fışkırdığını gördüm. İnsanlar kanıncaya kadar tekrar tekrar içtiler." Rivayet edildiğine göre gelenlerin sayısı yetmiş seksen arasıydı.

[906] *Yedinci* tür, *gaybtan verdiği haberlerdir. Bunların kimisi Kur'ân'da zikredilmektedir kimisi de sahih hadislerde dile getirilmektedir.* Hadislerde zikredilenlerin biri, Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisinin ardından eşlerinden ilk olarak Zeyneb'in vefat edeceğini haber vermesidir. Haber verdiği gibi olmuştur. Bir diğeri, "Hilafet benden sonra otuz senedir, sonra ısırıcı meliklere dönüşecektir" sözüyle raşid halifeleri haber vermesidir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in öldürülüşü, Kabe'nin yıkılacağı, yönetimin Abbas Oğullarına geçeceği, Kisraların krallığının alınacağı vb. doğruluğu ortaya çıkan pek çok haber vermiştir. *Bu türü araştıran kimse* sayılamayacak kadar *çok haber bulur.*

[٩٠٢] و منها ما روى ابن عباس من أنه ﷺ قال لأعرابيٍّ جاءه وقال: بم أعرف أنك رسول الله أرأيت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله. فقال: «نعم» فدعاه فجاءه ثم قال: «ارجع» فرجع.

[٩٠٣] وحنين الجذع إليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكأن الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات إليه.

[٩٠٤] النوع الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيساً في تور إلى النبي ﷺ فدعا جماعة زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله.

[٩٠٥] النوع السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس فإنه قال: أتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماءٌ قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام وقال للناس: «هلمّوا إلى الشراب». قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين.

[٩٠٦] النوع السابع إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطقت به الأحاديث الصحيحة فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر، ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»، وإخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها. ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً لا يحصى

[907] *Sonra deriz ki* Kur'ân dışındaki *bu* mucizelerden *her biri tevatür olmasa bile bunlar arasındaki ortak payda* yani mucizenin sübutu hiç şüphesiz *mütevatirdir. Tıpkı Ali'nin cesareti, Hatim et-Tâî'nin cömertliği gibi. Bu ise* peygamberliğin ispatı için bize *yeter.*

[908] Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini ispat yollarından *ikincisi:* Mu'tezile'den *Câhız ve* ***el-Munkız mine'd-dalâl*** adlı eserinde *Gazzâlî* (k.s.) *bu yolu tercih etmiştir. Bu yol, Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberlik öncesindeki, peygamberlik esnasındaki ve peygamberlik tamamlandıktan sonraki halleriyle, yüce ahlakıyla, hikmetli hükümleriyle ve kahramanları gölgede bırakan atılganlığıyla istidlâl etmektir.* Buna göre Hz. Peygamber (s.a.) gerek dinin gerek dünyanın önemli hususları hakkında hiç yalan söylemedi. Eğer bir kez bile yalan söylemiş olsaydı düşmanları bunu teşhir etmeye çalışırdı. Ne peygamberlikten önce ne peygamberlikten sonra çirkin fiil yapmaya teşebbüs etti. Bizzat kendisinin "bana az sözle çok şey ifade etme gücü verildi" dediği gibi fesahatin zirvesindeydi. Peygamberlik görevini ifada türlü sıkıntılara katlandı ve azminde hiçbir gevşeme olmaksızın bunlara sabretti. Düşmanlarına hakim olup da mal ve canlara hükmetme hususunda yüksek dereceye ulaştığında hiç değişmedi, aksine ömrünün başından sonuna kadar aynı hoşnut olunan yolunu ve *yüce ahlakını* sürdürdü. Zira Hz. Peygamber ümmetine karşı son derece şefkatliydi. Öyle ki "Onlardan dolayı kendini üzüntüye sokma"[138] ve "Onların peşinden neredeyse kendini helak edeceksin"[139] âyetlerine muhatap olmuştur. Son derece cömertti. Öyle ki "elini büsbütün de açma"[140] âyetiyle azarlandı. Dünya süslerine hiç iltifat etmezdi. Öyle ki Kureyş ona davasını bırakmasına karşılık mal, kadın ve liderlik teklif ettiği halde onlara iltifat etmedi. Fakir ve miskinlere karşı son derece mütevazı, zenginlere ve servet sahiplerine karşı son derece izzetliydi. *Onun hikmetli hükümleri* fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. O (s.a.), uhud ve ahzâb günlerinde olduğu gibi korku ne derece büyük olursa olsun düşmanlarından hiç kaçmadı. Bu durum, onun kalbinin gücünü ve ruhunun yüceliğini göstermektedir.

[909] *Eğer* "Allah seni insanlardan koruyacak"[141] âyetinde vaat ettiği gibi *Allah onu insanlardan korumasaydı bütün bunların olağan şartlarda gerçekleşmesi imkânsızdı. Ahval değişmesine rağmen onun (s.a.) durumu değişmedi.*

[٩٠٧] ثم نقول: كل واحدةٍ من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواترٌ بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كافٍ لنا في إثبات النبوة.

[٩٠٨] المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته ﷺ و قد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة و ارتضاه أيضاً الغزالي قدّس سرّه في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك أنه ﷺ لم يكذب قط ولا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرةً لاجتهد أعداؤه في تشهيره، ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال: «أوتيتُ جوامع الكلم». وقد تحمّل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته، ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقةٍ واحدةٍ مرضية. وأخلاقه العظيمة فإنه ﷺ كان في غاية الشفقة على أمّته حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيهِمْ حَسَرَاتٍ﴾، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾، وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله: ﴿وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ﴾، وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع، ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع. وأحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية وإقدامه حيث يحجب الأبطال فإنه ﷺ لم يفرّ قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه.

[٩٠٩] ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس كما وعدها بقوله: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ لامتنع ذلك عادةً، وأنه عطف على إقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه لم يتلوّن حاله وقد تلوّنت به

Bu ve benzeri şeyleri inceleyen kimse bilir ki onlardan her biri, her ne kadar onun (s.a.) peygamberliğine delalet etmese de -çünkü bir şahsın ilave bir erdemle diğer şahıslardan ayrışması onun peygamber olduğunu göstermez- *onları toplamı,* kesinlikle *sadece peygamberlerde bir araya gelebilir.* Şu halde bu sıfatların onun (s.a.) zâtında birleşmesi, onun peygamberliğinin en büyük delillerinden biridir. *Dolayısıyla* anlattıklarımıza göre *bir kısım önde gelen hakimlerden aktarılan ve insanların dünya ve ahiretteki halleri için örnek kabul ettiği güzel ahlak bize karşı eleştiri olarak yöneltilemez.*

[910] *Üçüncü yol, Hz. Peygamber'den (s.a.) önceki peygamberlerin Tevrat ve İncil'de onun peygamberliğini haber vermiş olmasıdır.*

[911] *Eğer şöyle denirse: Şayet falan beldede falan senede şöyle şöyle özelliklere sahip biri geldiğinde bilin ki o peygamberdir şeklinde onun sıfatının ayrıntılı olarak geldiğini iddia ediyorsanız bu yanlıştır, çünkü biz Tevrat ve İncil'de böyle bir şey görmüyoruz. Şayet genel olarak zikredildiğini iddia ediyorsanız bu kabul edilse bile peygamberliğe delalet etmez aksine kâmil bir insanın çıkacağına delalet eder* ve dolayısıyla da size fayda vermez. *Yahut* deriz ki peygamberliğe delalet ettiğini kabul etsek bile *belki o peygamber henüz ortaya çıkmamış başka bir şahıstır* ve dolayısıyla sizin iddianız sübut bulmaz.

[912] *Biz şöyle deriz: Hz. Peygamber'in -sav* peygamberliğini ispatta *dayanak, onun elinde mucizenin zuhurudur. Bu diğer yönler, tamamlama ve ilave anlatım içindir.*

[913] *Dördüncü yol, İmâm Râzî'nin benimsediği yoldur. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.) kitabı olmayan ve hikmetin bulunmadığı* hatta haktan yüz çeviren ve ya müşrik Araplar gibi putlara tapan ya Yahudiler gibi teşbih dinine inanan, tezvir sanatını icra eden, yalanları teşvik eden ya Mecûsîler gibi iki ilâha tapan ve yakın akrabalarla evlenen ya da Hıristiyanlar gibi baba, oğul ve teslisi benimseyen bir toplumda "ben Allah tarafından aydınlatıcı *kitap ve* yüce *hikmetle güzel ahlakı tamamlamak, insanların nazarî güçlerini* doğru inançlarla *ve amelî güçlerini* salih amellerle *yetkinleştirmek ve âlemi iman ve salih amelle aydınlatmak için gönderildim" iddiasında bulunmuş ve bunu gerçekleştirerek dinini, Allah'ın vaat ettiği gibi, bütün dinlere üstün kılmıştır.* Böylece o sapkın dinler yok olmuş,

الأحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من أمور من تتبعها علم أن كل واحدٍ منها وإن كان لا يدل على نبوّته لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته ﷺ من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوةً لأحوالهم في الدنيا والآخرة.

[٩١٠] المسلك الثالث من تلك المسالك إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته ﷺ في التوراة والإنجيل.

[٩١١] فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأنّا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك، وأما ذكره مجملاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسانٍ كامل فلا يجديكم نفعاً، أو نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدّعاكم.

[٩١٢] قلنا: المعتمد في إثبات نبوته ﷺ كما مرّ ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأُخر للتكملة وزيادة التقرير.

[٩١٣] المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه ﷺ ادّعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كمشركي العرب، وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود، وإما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس، وإما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى إني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقّة والعملية بالأعمال الصالحة وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلّت تلك الأديان الزائغة وزالت

bozuk inançlar ortadan kalkmış ve tevhit güneşleri ile tenzih ayları ufuklarda parlamıştır. *Peygamberliğin anlamı da bundan ibarettir.* Zira peygamber, insan nefislerini kemale erdiren ve nefislerin çoğuna hükümran olmuş kalbî hastalıkları tedavi eden kimsedir. Dolayısıyla insanların onları tedavi edecek bir tabibe ihtiyacı vardır. Hz. Muhammed'in (s.a.) daveti hasta kalplerin tedavisi ve onların paslarının izalesinde daha yetkin ve daha tam tesir edince onun nebi ve resullerin en üstünü olan bir peygamber olduğunu kesinlemek zorunlu olmuştur.

[914] İmâm Râzî *el-Metâlibü'l-Âliyye*'de şöyle demiştir: "Bu, illet burhânı kategorisinden açık bir burhândır. Zira biz peygamberliğin hakikatini inceledik ve açıkladık ki o mahiyet, hiç kimsede Hz. Peygamber'de (s.a.) meydana geldiği gibi gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla o, kendisi dışındakilerden daha üstündür. Peygamberliğin mucizeyle ispatı ise varlık burhânı kategorisindendir."

[915] Yazar şöyle dedi: *Bu yol, filozofların yoluna yakındır.* Çünkü özü şudur: İnsanlar dünya ve âhiret yaşamlarında, Allah katından desteklenmiş birinin onları her iki cihanda da mutlu edecek bir kanun koymasına muhtaçtırlar.

[916] *Bil ki özel olarak Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğini inkar edenler iki gruptur. Birincisi, Hıristiyanlar gibi onun mucizesini eleştirenlerdir. Daha önce* bunların görüşlerini reddetmek için *onlardan yeterince bahsedildi. İkincisi ise Îsevîler fırkası hariç Yahudilerdir. Yahudilerden Îsevîler Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğini kabul ederler fakat onun (s.a.) bütün insanlara değil özel olarak Araplara gönderildiğini söylerler. İnkarcı Yahudilerin iki delili vardır.*

[917] *Birinci delil: Onun (s.a.) peygamberliği ondan öncekilerin* dininin *neshedilmesini gerektirir.* Çünkü birçok amelî-şer'î hükümde onlardan farklıdır. *Bu hususta siz görüş birliği içindesiniz. Fakat nesh, imkânsızdır. Zira nesh, ya cehalete ya da bedâya*[142] *delalet eder. Oysa her ikisi yüce Allah için imkânsızdır. Bunun açıklaması şudur:* Yüce Allah'tan çıkan hüküm, bir maslahatı içermelidir ki müreccihsiz tercih olmasın. Bu durumda *neshedilen hükümde* nesihle elden gittiğini *bilmediği bir maslahat varsa* onun neshi *cehalettir; eğer maslahatı biliyordu da önce ona riayet etmeyi düşündü sonra hiçbir sebep yokken ihmal ettiyse bu da bedâya* yani yaptığından pişman olmaya *delalet eder.*

المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق، ولا معنى للنبوة إلا ذلك فإن النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيبٍ يعالجهم، ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أكمل وأتمّ وجب القطع بكونه نبياً هو أفضل الأنبياء والرسل.

[٩١٤] قال الإمام الرازي في المطالب العالية: وهذا برهانٌ ظاهر من باب برهان اللم فإنّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيّنا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه السلام فيكون أفضل ممن عداه، وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الأن.

[٩١٥] قال المصنف: وهذا المسلك قريبٌ من مسلك الحكماء إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيدٍ من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين.

[٩١٦] واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان؛ أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مرّ ما فيه كفاية لدفع مقالتهم، وثانيهما اليهود إلا العيسوية منهم فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة، واحتجوا أي اليهود المنكرون بوجهين؛

[٩١٧] الأول أن نبوته تقتضي نسخ دين من قبله إذ قد خالفهم في كثيرٍ من الأحكام الشرعية العملية باتفاقٍ منكم لكن النسخ أمر محال لأنه يدل إما على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى. بيانه أنه لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملاً على مصلحة لئلاّ يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذٍ لو كان فيه أي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها أي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وإن كان يعلمها فرآى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء أي الندم عما كان يفعل.

[918] *Cevap: Bize göre* hükümlerde *maslahata riayet zorunlu değildir.* Dolayısıyla neshedilen hükmün bir maslahatı içermesi zorunlu değildir. Hükümlerde maslahata riayet *zorunlu olsa bile daha önce bulunmayan bir maslahat meydana gelmiş olabilir. Zira maslahatlar vakitlere göre değişir. Buna örnek, özel bir ilacın başka vakitte değil de bir vakitte içilmesidir. Dolayısıyla bir vakitte maslahat, hükmün sübutu iken başka bir vakitte hükmün kalkması olabilir.* Zira birinci vakitte hüküm, riayet edilmesi gereken bir maslahatı içerirken ikinci vakitte ilk maslahatın kalkmasının veya kendisine kıyasla ikincil duruma düşmesinin ardından ortaya çıkan başka bir maslahatı içerir. Dolayısıyla da sizin söylediğiniz cehalet veya pişmanlık gerekmez. *Nasıl olur* da bizim söylediğimiz mümkün olmaz! *Burada* yani bizden öncekilerin şeriatlarının bizim şeriatımızla nesh edilmesinde *hükmün konusu olan şey, aynı değildir.* Çünkü o şeriatlar başka kavimlere aittir. Bu şeriat ise bize aittir. Sen burada hükmün konusu olan şeyi fiil olarak da anlayabilirsin. Çünkü nesheden hükmün ilişkili olduğu fiiller, neshedilen hükmün ilişkili olduğu fiillerden farklıdır. Bu takdirde tek bir şahsın fiillerine ilişkin hükümlerde nesh mümkün olur.

[919] *İkincisi delil: Hz. Musa (a.s.) dininin neshedilmesini reddetmiştir. Onun doğruluğunu kabul etmek gerekir, zira o (a.s.)* görüş birliğiyle *peygamberdir.* Bu takdirde onun dininin nesh olduğunu iddia eden kimse peygamber olamaz. Varmak istediğimiz sonuç da budur. Hz. Musa'nın (a.s.) kendi dininin neshedilmesini reddettiğinin *açıklaması şöyledir: Onun şöyle söylediği tevatür yoluyla nakledilmiştir: "Gökler ve yer var olduğu sürece cumartesi yasağına uyunuz."* Cumartesi yasağının devam ettiği sabit ve onun neshedilmesi de imkânsız olduğuna göre o dinin diğer hükümlerinde de neshin imkânsız olduğu sabit olmuştur. Hatta deriz ki cumartesi yasağının devamıyla kastedilen, Yahudiliğin devamıdır. Nitekim akla ilk gelen de budur. *Yine Hz. Musa (a.s.) ya dininin devam edeceğini veya devam etmeyeceğini ifade etmiş ya da bu iki hususla ilgili herhangi bir şey söylememiştir. Son ikisi yanlıştır. İkinci* yani dininin devam etmeyeceğini ifade ettiği *yanlıştır çünkü Hz. Musa bunu söylemiş* ve belirtmiş *olsaydı bu söz* ondan kesinlikle *tevatür yoluyla nakledilirdi. Çünkü bu, nakledilmesi* ve yayılması *için birçok saikin bulunduğu büyük işlerdendir. Özellikle de düşmanların ve onun dininin neshedildiğini iddia edenlerin pek çok saiki vardır. Zira bu, onun şeriatının neshedilebileceğini iddia eden kimse için bu husustaki en güçlü delildir.* Dolayısıyla onun nakli için pek çok saikin bulunması gerekir. Fakat böyle bir tevatür bulunmadığı hususunda icma vardır. *Üçüncü* yani Hz. Musa'nın (a.s.) bu iki hususta herhangi bir açıklama yapmamış olması *yanlıştır zira bu, onun dininin bir kereliğine sübutunu ve bir daha tekrar etmemesini gerektirir.* Çünkü mutlaklığın gereği, bir kere tahakkuk eder. *Oysa böyle olmadığı bilinmektedir zira* siz ve biz görüş birliği ediyoruz ki *Hz. Musa'nın şeriatı nesh zamanlarına kadar* Hz. İsa'nın şeriatıyla veya Hz. Muhammed'in şeriatıyla *varlığını sürdürmüştür.*

[٩١٨] والجواب أنه لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وإن وجب أن تراعى المصالح في الأحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقتٍ دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته، وفي وقتٍ آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحةٍ أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسةً إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء. وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد إذ تلك لأقوام آخرين وهذه لنا، ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغايرٌ لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذٍ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخصٍ واحد.

[٩١٩] الثاني من الوجهين أن موسى عليه السلام نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً بالاتفاق وحينئذٍ لا تصح نبوة من يدّعي نسخه وهو المطلوب. بيانه أي بيان أنه نفى نسخ دينه أنه تواتر عنه قوله: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه، بل نقول: المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم، وأيضاً فإنه إما أن يكون موسى قد صرّح بدوام دينه أو بعدم دوامه وسكت عنهما والأخيران باطلان؛ أما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فإنه لو قال ذلك وصرّح به لتواتر عنه قطعاً لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها وإشاعتها سيما من الأعداء، ومن يدّعي نسخ دينه وذلك لأنه أقوى حجة له أي لمن يدّعيه فيه أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوافر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعاً. وأما الثالث وهو سكونه عنهما فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرةً واحدة وعدم تكرره لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاقٍ بيننا وبينكم.

[920] *Cevap, bunun* yani cumartesi yasağının devamının *Hz. Musa'dan tevatür yoluyla nakledildiğini men etmektir. Eğer durum* sizin iddia ettiğiniz gibi *böyle* tevatür yoluyla nakledilmiş *olsaydı bu, Hz. Muhammed'e karşı delil olarak kullanılırdı.* Hz. Muhammed'e karşı *delil olarak kullanılsaydı bu da mütevatir olarak nakledilirdi.* Çünkü bunun naklinin saiki çoktur. Oysa kesinlikle tevatür söz konusu değildir. Nasıl olur! Bunu Yahudiler adına İbnü'r-Râvendî'nin uydurduğu meşhur olmuştur. *Hz. Musa ya dininin devam edeceğini veya devam etmeyeceğini ifade etmiştir ikilemine gelince biz onun (a.s.)* kendisinden sonra gelen bir peygamberin diliyle *nesheden ortaya çıkıncaya dek dininin devam edeceğini söylediği şıkkını tercih ediyoruz. Bu ondan mütevatir olarak nakledilmemiştir çünkü ya* onların *bunu nakletmek için saiki azdı zira bu* onların lehine değil, *aleyhine bir delildi ya da* tevatürde dikkate alınan *nakil zincirinin bazı halkalarında nakledenlerin sayısı azdı, zira Yahudiler öyle olaylar yaşadılar ki bu olaylar onların sayısını tevatür yoluyla nakil yapamayacakları derecece azın azı haline getirdi.* Mesela Buhtünnasr zamanında böyle olmuştur. Zira Buhtünnasr çok az bir kısmı hariç onları öldürmüş ve yok etmiştir.

[921] Yahudilerin Îseviyye fırkasına gelince onları cevaplamanın yolu şudur: Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğini kesin delillerle ve parlak mucizelerle kabul ettiklerinden ondan (s.a.) tevatür yoluyla gelen sadece Araplara değil, bütün ümmetlere gönderildiği iddiasını kabul etmek zorundadırlar. Zira hz. Peygamber'in (s.a.) varlığı ve peygamberlik iddia ettiği bilindiği gibi bunu iddia ettiği de bilinmektedir.

Beşinci Maksat: Peygamberlerin Masumluğu

[922] Bütün *din ve şeriatların mensupları, peygamberlerin peygamberlik iddiası ve Allah'tan* insanlara *tebliğ ettikleri şeyler vb.* kesin *mucizenin onların doğruluğuna delalet ettiği hususlarda bilerek yalan söylemekten korunmuş olmalarının* zorunlu olduğunda *icma etmişlerdir.* Çünkü eğer onların bu hususlarda yalan söylemesi ve iftira atması aklen mümkün olsaydı mucizenin delaletinin geçersizleşmesine yol açardı. Bu ise imkânsızdır. *Fakat* zikredilen hususlarda *peygamberlerin yanılarak ve unutarak yalan söylemesinin mümkün olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Üstâd* Ebû İshak el-İsferâînî *ve* büyük *imamların çoğuna göre bu mümkün değildir. Zira mucize,* hükümlerin tebliğinde *onların doğru olduğuna delalet etmektedir.* Eğer bu hususta aksinin olması mümkün olsaydı bu, mucizenin delaletini nakzederdi. Oysa bu imkânsızdır. *Kâdî* Ebû Bekir el-Bâkıllânî *bunu mümkün görmüştür. Zira ona göre bu durum, mucizeyle kastedilen tasdike dâhil değildir.* Buna göre mucize, ancak onun hatırladığı ve kastettiği hususlarda doğruluğa delalet eder. Unutma ve dil sürçmesi durumlarında ise mucizenin doğruluğa delalet yoktur. Dolayısıyla bu durumlarda yalan, mucizenin delaletini nakzetmez.

[٩٢٠] والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبت عن موسى، ولو كان كذلك أي متواتراً كما زعمتم لاحتج به على محمد، ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواتراً لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً؛ كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود، وأما الترديد فنختار منه أنه صرّح بدوامه إلى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وإنما لم ينقل ذلك تواتراً إما لقلة الدواعي منهم إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم، وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لأن اليهود جرت لهم وقائع ردّتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذّ منهم.

[٩٢١] وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة.

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

[٩٢٢] أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقوّل والافتراء في ذلك عقلاً لأدّى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ أبو اسحاق وكثيرٌ من الأئمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع، وجوّزه القاضي أبو بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فإن المعجزة إنما دلّت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها.

[923] Tebliğde yalan söylemekten *başka günahlara gelince bunlar ya küfür ya diğer* isyanlardır. *Ümmet, peygamberlerin* peygamberlikten önce ve sonra *küfürden korunmuş olduğunda icma etmiştir* ve bu hususta hiç kimsenin ihtilafı söz konusu değildir. *Fakat Hâricilerin Ezârıka fırkası peygamberlerin günah işlemesini mümkün görmüşlerdir ve onlara göre bütün günahlar küfürdür.* Dolayısıyla onlar, küfrü mümkün görmek durumundadırlar. Hatta onlardan nakledildiğine göre demişlerdir ki Allah'ın peygamberliğinden sonra küfre düşeceğini bildiği bir kimsenin peygamber olarak gönderilmesi mümkündür.

[924] *Şia ise peygamberlerin* ölüm korkusu halinde *takiyye yaparak küfür izharını mümkün görmüştür.* Çünkü bu takdirde Müslüman olduğunu belli etmek, kendini tehlikeye atmaktır. *Oysa bu görüş* kesinlikle yanlıştır, zira *davetin* bütünüyle *gizlenmesine* ve peygamberlik görevini terk etmeye *sebep olur. Çünkü takiyyeye en uygun vakit, zayıflık ve muhaliflerin çokluğu nedeniyle bizzat davet vaktidir.* Bu vakitte peygamber zayıftır zira kabul edeni ya azdır ya da hiç yoktur. Yine onların söylediği, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın Nemrud ve Firavun zamanında çok büyük bir ölüm korkusu olmasına rağmen tebliğ görevini yerine getirmeleriyle çelişmektedir.

[925] *Küfrün dışındaki büyük ve küçük günahlara gelince bunlardan her biri ya kasten yapılır ya da yanlışlıkla yapılır.* Dolayısıyla toplam dört kısımdır ve bu kısımlardan her biri ya peygamberlikten önce ya da peygamberlikten sonra yapılır. Peygamberlerin *kasten büyük günah işlemesini* muhakkiklerin ve imamların *çoğunluğu reddetmiştir.* Bu hususta Haşeviyye dışında muhalefet eden yoktur. Reddedenlerin *çoğu ise dini nasların bunun imkânsızlığına delalet ettiği görüşündedir.*

[926] Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve muhakkik Eş'arîler şöyle demiştir: Tebliğ dışındaki durumlarda masumiyet, aklen zorunlu değildir. Çünkü mucize buna delalet etmemektedir. Dolayısıyla peygamberlerin kasten büyük günah işlemeyeceği dinden ve muhalifler ortaya çıkmadan önce bu hususta ümmetin icma etmiş olmasından öğrenilir.

[927] *Mu'tezile ise* hüsün ve kubuhun aklî oluşu ile salah ve aslaha riayetin Allah'a vâcip olduğu şeklindeki bozuk *esaslarına dayalı olarak şöyle demiştir: Bu aklen imkânsızdır.* Çünkü peygamberlerin kasten büyük günah işlemesi, onların heybetinin kalplerden silinmesini ve insanların gözünde derecelerinin düşmesini gerektirir. Bu ise onlardan uzaklaşmaya ve onlara boyun eğmemeye yol açar. Bu da insanları ifsat etmekle ve ıslah etme çabasını bırakmakla neticelenir ki bu, aklın ve hikmetin gereğine terstir.

[٩٢٣] وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي إما كفر أو غيره من المعاصي، أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحدٍ منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب وكل ذنبٍ عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبيٍّ علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته.

[٩٢٤] وجوّز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاءٌ للنفس في التهلكة وذلك باطلٌ قطعاً لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه وكثرة المخالفين وأيضاً ما ذكروه منقوضٌ بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك.

[٩٢٥] وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر كل منهما إما أن يصدر عمداً، وإما أن يصدر سهواً فالأقسام أربعة وكل واحدٍ منها إما قبل البعثة أو بعدها؛ أما الكبائر أي صدورها عنهم عمداً فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه إلا الحشوية والأكثر من المانعين على امتناعه سمعاً.

[٩٢٦] قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفادٌ من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك.

[٩٢٧] وقالت المعتزلة بناءً على أصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح: يمتنع ذلك عقلاً لأن صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة.

[928] *Peygamberlerin yanlışlıkla* veya yorumda hata ederek *büyük günah işlemesine gelince çoğunluk bunu mümkün görmüştür.* Fakat tercih edilen görüş, bunun tersinedir. *Kasten küçük günah işlemeye gelince çoğunluk bunu mümkün görmüştür. Fakat Ebû Ali el-Cübbâî aksini düşünür.* O, yanlışlıkla veya yorumda hata nedeniyle olması dışında peygamberlerin küçük günah işlemesinin mümkün olmadığına kani olmuştur. Bununla birlikte peygamberlerin kasten küçük günah işleyebileceğini söyleyenler, birazdan öğreneceğin gibi, aşağılayıcı küçük günahlar dışındaki günahlarda bunu mümkün görmüşlerdir.

[929] *Peygamberlerin yanlışlıkla küçük günah işlemesi ise* ashabımızın çoğunluğu ile Mu'tezile'nin çoğunluğunun *görüş birliğiyle mümkündür. Ancak aşağılayıcı küçük günahlar bunun dışındadır.* Bunlar, *bir tanenin veya bir lokmanın çalınması gibi* fâilini rezil ve sefil duruma düşüren ve onun aşağılık ve asalak olarak görülmesine yol açan günahlardır. Kuşkusuz bunlar, gerek kasten gerek yanlışlıkla olsun kesinlikle mümkün değildir. Sözü edilen görüş birliği, namahreme bakmak ve kavgada alışılmadık kötü sözler söylemek gibi bunların dışındaki küçük günahlar hakkındadır.

[930] *Câhız şöyle demiştir:* Peygamberlerin aşağılayıcılar dışındaki küçük günahları yanlışlıkla işlemesi *farkına varıp vazgeçmeleri şartıyla* mümkündür. Nazzâm, Esam ve Cafer b. Bişr gibi *sonraki* Mu'tezile'nin *çoğu onu izlemiştir. Biz* Eş'arîler de *bunu kabul ediyoruz.*

[931] *Bütün bunlar vahiyden* ve peygamberlikle nitelendikten *sonradır. Peygamberlik öncesi söz konusu olduğunda* ashabımızın *çoğunluğu* ve bir grup Mu'tezile *şöyle demiştir: Peygamberlerin büyük günah işlemesi imkânsız değildir. Çünkü ne mucize buna* yani peygamberlikten önce büyük günah işlemenin imkânsızlığına *delalet eder ne akıl* bunun imkânsızlığına *hükmeder* ne de buna delalet eden naklî bir delil vardır. *Mu'tezile'nin çoğunluğu şöyle demiştir: Peygamberlikten önce tövbe etmiş olsa bile büyük günah imkânsızdır. Çünkü* büyük günah işlemek, onu işleyenden *uzaklaşmayı gerektirir. Bu ise peygambere tabi olmayı engeller. Bu durumda peygamberlikle amaçlanan maslahat kaçar. Kimileri de* insan doğasının, peygamberlere tabi olmaktan *kaçınacağı şeyleri mutlak olarak reddetmiştir.* Yani ister onların bir günahı olmasın isterse olsun reddetmişlerdir. *Buna örnek, annelerin zinakar olması, babalarında fücur bulunması*, aşağılık ve rezil olmaları *ve diğer küçük günahlar dışındaki aşağılayıcı küçük günahlardır.*

[932] *Râfizîler şöyle demiştir: Peygamberlerin* gerek kasten gerek yanlışlıkla gerekse yorum hatasıyla *küçük ve büyük günah işlemeleri mümkün değildir.* Aksine onlar, vahiyden önce bunların tamamından beridirler. *Nasıl olur da vahiyden sonra yapabilirler!*

[٩٢٨] وأما صدورها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوّزه الأكثرون والمختار خلافه، وأما الصغائر عمداً فجوّزه الجمهور إلا الجبائي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل، وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسّة كما ستعرفه.

[٩٢٩] وأما صدور الصغائر سهواً فهو جائزٌ اتفاقاً بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الخسّية وهي ما تلحق فاعلها بالأرذال والسفل والحكم عليه بالخسّة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً، والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفهٍ نادرة في خصام.

[٩٣٠] وقال الجاحظ: يجوز أن يصدر عنهم غير صغائر الخسّة سهواً بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثيرٌ من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة.

[٩٣١] هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة، وأما قبله فقال الجمهور أي أكثر أصحابنا وجمعٌ من المعتزلة: لا يمتنع أن تصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً، وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة، ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقاً أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان كعهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الأباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسّية دون غيرها من الصغائر.

[٩٣٢] وقالت الروافض: لا تجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأً في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي.

[933] Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre peygamberler peygamber oldukları zamanda mutlak olarak büyük günahlardan ve kasten küçük günahlardan masumlardır. *Bizim* buna dair *birkaç delilimiz vardır.*

[934] *Birincisi: Eğer onlar günah işleseydi* günah işledikleri hususta *onlara tabi olmak haram olurdu.* Zira günah işlemenin haramlığı bunu zorunlu kılar. *Bu* yani söz ve fiillerinde peygamberleri izlemek *ise vâciptir. Zira bu hususta icma vardır ve yüce Allah "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin"*[143] *buyurmaktadır.*

[935] *İkincisi: Eğer peygamberler günah işleseydi şahitlikleri reddedilirdi. Çünkü fasığın şahitliğinin kabul edilmeyeceği hakkında hem icma vardır hem de âyette "Size bir fasık haber getirirse onu tahkik edin"*[144] *buyrulmaktadır. Peygamberlerin şahitliğinin reddedilmesinin yanlış olduğunda ise icma vardır. Ayrıca* çabucak zail olan *az dünya metaı hususunda şahitliği kabul edilmeyen kimsenin kıyamet gününe dek geçerli olan din hakkında şahitliği nasıl dinlenir!*

[936] *Üçüncüsü:* Eğer onlar günah işlerse *iyiliği emretme ve kötülüğü menetme kuralının genelliği nedeniyle peygamberlerin zecredilmesi* ve cezalandırılması *gerekir.* Kuşkusuz peygamberlerin zecredilmesi onlara eza vermektir. *Halbuki peygamberlere eza vermek hem icmayla hem de "O kimseler ki Allah'a ve resulüne eza ederler…"*[145] *âyeti nedeniyle haramdır.* Yine eğer peygamberler günah işleselerdi *"Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse onun için cehennem ateşi vardır"*[146] *âyetinin, "Bilin ki Allah'ın laneti zalimler üzerine olsun"*[147] *âyetinin, kınama ve yerme amacı taşıyan "Niçin yapmadıklarınızı söylüyorsunuz"*[148] *âyetinin ve "insanlara iyiliği emredip de kendinizi unutuyor musunuz!"*[149] *âyetinin kapsamına girerlerdi.* Bu durumda peygamberlerin cehennem azabıyla tehdit edilmiş, lanetlenmiş ve yerilmiş olması gerekir. Bütün bunlar ise icmayla yanlıştır.

[937] *Dördüncüsü:* Peygamberler günah işlemeleri halinde *ümmetin asilerinden daha kötü durumda olacaktır. Çünkü onların* yaptıkları günah karşılığında *azapları katlanacaktır. Zira* şerefce *daha üst mertebede bulunan kimse* kendisine bahşedilen *nimetlerin en büyüğüne isyanla karşılık vermesinden ötürü* aklen ve dinen *daha şiddetli azabı hak eder. Bundan dolayı hür kişinin haddi iki kattır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.) eşlerine şöyle denilmiştir: "Siz diğer kadınlardan biri gibi değilsiniz."*[150] *"Sizden kim apaçık bir fenalık yaparsa onun azabı katlanır."*[151] Mâlûmdur ki peygamberlik bütün nimetlerden daha büyüktür. Kim ona masiyetle karşılık verirse kat be kat azabı hak eder.

[٩٣٣] لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً وجوه؛

[٩٣٤] الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب وأنه أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم واجبٌ للإجماع عليه ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾.

[٩٣٥] الثاني؛ لو أذنبوا لردّت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسقٍ بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، واللازم باطلٌ بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم أي القائم إلى يوم القيامة.

[٩٣٦] الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرامٌ إجماعاً، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية، و أيضاً لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، و تحت قوله: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، و تحت قوله لوماً ومذمةً: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾، و قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَونَ أَنفُسَكُمْ﴾ فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطلٌ إجماعاً.

[٩٣٧] الرابع؛ ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم أسوأ حالاً من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم أي للأنبياء العذاب على الذنب إذ الأعلى رتبةً في الكرامة يستحق عقلاً ونقلاً أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حدّ الحر وقيل لنساء النبي: لستن كأحد ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا العَذَابُ﴾ ومن المعلوم أن النبوة أجلّ من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافاً مضاعفة.

[938] *Beşincisi: Peygamberler yüce Allah'ın ahdine ulaşmamış olurlar. Zira yüce Allah şöyle demektedir: "Benim ahdime zalimler ulaşamayacaktır"*[152]. Günahkar ise nefsine zulmeden demektir. *Hangi ahit, peygamberlikten daha büyüktür.* Âyetteki ahit, peygamberlik ahdine yorulursa dediğimiz doğrudur; imâmet ahdine yorulursa peygamberlik ahdi de öncelikli olarak bu kapsama girer. Çünkü daha aşağıyı hak etmeyen, daha üstünü hak edemez.

[939] *Altıncısı:* Yine *ihlassız olurlardı. Çünkü günah, şeytanın saptırmasıyla gerçekleşir. Şeytan ise ihlaslı kimseleri saptıramaz. Zira âyette* Şeytan'ın sözü tasdik edilerek şöyle anlatılır: *"Onların hepsini azdıracağım fakat aralarında ihlaslı kulların hariç"*[153]. *Oysa peygamberin ihlassız olması doğru değildir. Zira yüce Allah Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub hakkında "Biz onları daima ahiret yurdunu düşünen ihlaslı kimseler kıldık"*[154]. *Hz. Yusuf hakkında ise "O, ihlaslı kullarımızdandır."*[155] Ancak bu, adı geçen peygamberlerin dışındakilere İblis'in azdırmasının ulaşmadığını ve onların günah işlemediklerini göstermez gerekçesiyle reddedilmiştir.

[940] *Yedincisi şu âyettir: "Andolsun ki İblis onlar hakkındaki zannını doğru çıkardı da bir grup mümin hariç hepsi İblis'e uydular"*[156]. *Buna göre eğer İblis'e uyanlar şayet peygamber idiyseler* ulaşmak istediğimiz sonuç *budur, yok* peygamber değil de başkaları iseler *peygamberler* de *öncelikli olarak* İblis'e tabi olmamıştır. Zira peygamberler, İblis'e tabi olmamaya diğer müminlerden daha layıktır. *Yahut deriz ki eğer İblis'e uymayan fırka peygamberlerden başkaları ise peygamberlerden daha üstün olacaklardır. Çünkü âyette "Sizin en üstününüz, en takvalı olanınızdır"*[157] *buyrulmaktadır. Peygamber olmayanların peygamberlerden üstün tutulması icmayla yanlıştır. Şu halde peygamberlerin İblis'e uymadıkları ve günah işlemediklerini kesinlemek zorunludur.*

[941] *Sekizincisi: Yüce Allah mükellefleri Allah'ın grubu ve Şeytan'ın grubu olmak üzere ikiye ayırmıştır. Eğer peygamberler günah işleselerdi Şeytan'ın grubundan olurdu.* Çünkü itaat eden kişi görüş birliğiyle Allah'ın grubundandır. Eğer günah işleyen de Allah'ın grubundan olsaydı taksim yanlış olurdu. *Bu durumda* günahkar peygamberler *hüsrana uğramışlardan olurlardı. Zira yüce Allah "Bilin ki Şeytan'ın grubu hüsrana uğrayanlardır"*[158] *demektedir.* Oysa ümmetin fertlerinden zahitler kurtuluşa erenler grubuna girmektedir. Bu takdirde ümmetin bir ferdi, pek çok peygamberden üstün olmaktadır. Oysa bu, yanlışlığı kuşku götürmez bir düşüncedir.

[٩٣٨] الخامس؛ ولم ينالوا أيضاً عهده تعالى لقوله: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ والمذنب ظالمٌ لنفسه وأي عهدٍ أعظم من النبوة فإن حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك، وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى.

[٩٣٩] السادس؛ ولكانوا أيضاً غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكايةً عنه على سبيل التصديق: ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ المُخْلَصِينَ﴾، واللازم باطلٌ لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحاق ويعقوب: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾، وفي حق يوسف: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا المُخْلَصِينَ﴾ وقد ردّ على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا.

[٩٤٠] السابع قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِنَ المُؤْمِنِينَ﴾ فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك مطلوبنا وإلا أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم فالأنبياء أيضاً لم يتبعوه بالطريق الأولى فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين، أو نقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطلٌ بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا.

[٩٤١] الثامن؛ أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقاً فلو كان المذنب منه أيضاً لبطل التقسيم فيكونون أي الأنبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّ حِزْبَ الشَّيطَانِ هُمُ الخَاسِرُونَ﴾ مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه.

[942] *Dokuzuncusu, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub* ve onların davetlerine cevap veren peygamberler *hakkındaki şu âyettir: "Kuşkusuz onlar iyiliklere koşarlar"*[159]*. "El" takısı almış çoğul, genellik bildirir.* Dolayısıyla âyetteki iyilikler, fiil olsun terk olsun bütün iyilikleri içerir. *Yine şu âyet: "Onlar bizim nezdimizde seçilmiş iyilerdendir"*[160]*. Bu iki söz* yani seçilmişler sözü ile iyiler sözü *bütün fiilleri ve terkleri içermektedir. Zira sözde istisna yapmak mümkündür.* Çünkü "falan şu husus hariç seçilmişlerdendir" veya "şu husus hariç iyilerdendir" demek mümkündür. Dolayısıyla âyet, onların bütün hususlarda seçilmiş iyilerden olduğuna delalet eder. O halde onların günah işlemesi mümkün değildir.

[943] Şöyle denilemez: "Seçilmişlik, günah işlemekle çelişmez. Nitekim 'Sonra kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık. Onların kimisi nefsine zulmeder, kimisi orta yolu tutar kimi ise Allah'ın izniyle iyiliklerle öne geçer.'[161] âyeti de bunun göstermektedir. Zira âyet, seçilmişleri zalim, orta yolu tutan ve öne geçen şeklinde taksim etmektedir." Çünkü biz şöyle diyoruz: "Onlardan" kelimesindeki zamir, seçilmişlere değil, kullara dönüktür, zira zamirin zikredilen iki şeyden daha yakına dönmesi evladır.

[944] *İşte bunlar,* İmâm Râzî'nin *el-Erbaîn* ve diğer eserlerinde zikrettiği *masumluğun delilleridir.* Yazar şöyle dedi: *Sen biliyorsun ki bu âyetlerin tartışma mahalline yani peygamberlerin yanlışlıkla büyük günah işlemekten ve kasten küçük günah işlemekten masum olmalarına delaleti güçlü değildir.* Zira ittiba, onlardan kasten çıkan fiillerde zorunludur, yanlışlıkla çıkan fiillerde değil. Kasıtta ise bizi yaptığından men etmemesi şartı vardır. Şahitliğin reddi, kasten işlenen küçük günahlar ve yanlışlıkla yapılan büyük günahla birlikte varlığını sürdüremeyen fasıklığa dayalıdır. Zecretmeye gelince bu, yanlışlıkla değil kasten büyük günah işleyen hakkında zorunludur. Büyük günahlardan kaçınan kimsenin arada bir kasten işlediği küçük günah affedilir. Diğer delilleri de derinlemesine düşün!

[945] Peygamberlerin peygamberlikten sonra yanlışlıkla büyük günah ve kasten küçük günah işleyebileceğini düşünen *muhalif,* Kur'ân'da, hadislerde ve rivayetlerde aktarılan *peygamberler kıssalarını delil getirmiştir.* Bu kıssalar, *peygamberlerin* peygamberlikleri zamanında *günah işlediğini vehmettirmektedir.*

[٩٤٢] **التاسع قوله تعالى في إبراهيم واسحق ويعقوب** والأنبياء الذي استجيبت دعوتهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الخَيرَاتِ﴾، **والجمع المحلّى بالألف واللام للعموم** فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك، **وقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ المُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ﴾، وهما** يعني قوله: ﴿المُصْطَفَينَ﴾، وقوله: ﴿الأَخْيَارِ﴾ **يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء** إذ يجوز أن يقال: فلانٌ من المصطفين إلا في كذا، ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم.

[٩٤٣] لا يقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَورَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَينَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ الآية فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق؛ لأنا نقول: الضمير في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ﴾ راجعٌ إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى.

[٩٤٤] **فهذه حجج العصمة** أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه. قال المصنف: **وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية** فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصداً لا سهواً ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه، وردّ الشهادة مبنيٌّ على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهواً، وأما الزجر فإنما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوةٌ عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل.

[٩٤٥] **واحتج المخالف** الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز الصغائر عمداً أيضاً **بقصص الأنبياء** التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار وتلك القصص **توهم صدور الذنب عنهم** في زمان النبوة.

[946] Bu kıssaların *topluca cevabı şudur: Bunlar arasında ahad haber olarak nakledilenlerin reddedilmesi gerekir. Çünkü ravilere hata nispet etmek, peygamberlere masiyet nispet etmekten daha hafiftir. Tevatür yoluyla sabit olan kıssalara gelince masumlukla ilgili deliller nedeniyle bunları başka bir yoruma muhtemel oldukları sürece yorumlarız ve onlara zahiri anlamlarını vermeyiz. Ama kaçış bulamadığımız sürece bunların peygamberlikten önce gerçekleştiği veya evla olanın terki kabilinden olduğu yahut peygamberlerden yanlışlıkla çıkan küçük günahlar olduğu yorumunu yaparız. Onun* evla olanın terki kabilinden veya yanlışlıkla yapılan küçük günah oluşu, "Allah senin geçmiş günahlarını affetti"[162] vb. âyetlerde *günah olarak adlandırılmasıyla, onlardan istiğfar edilmesiyle ve* Hz. Adem (a.s.) kıssasında olduğu gibi *bunların zulüm olduğunu itiraf etmeleriyle çelişmez.* Yani bu üç şey, diğer iki yorumla çelişmez. *Çünkü belki de* zikredilen *bu* adlandırma, istiğfar ve itiraf, onlar tarafından yapıldığında veya *onlar nezdinde büyük görülmesinden dolayıdır.* Nitekim ebrârın iyilikleri, mukarrebûnun kötülükleridir. Bundan dolayı peygamberlerin evla olanı terki ve aynı şekilde yanlışlıkla küçük günah işlemeleri, günah olarak adlandırılır, onlar bundan istiğfar ederler ve bunun zulüm olduğunu itiraf ederler. *Yahut bunun sebebi, onların bununla nefislerini ezmeyi* ve kırmayı *amaçlamış olmasıdır.* Şöyle ki onların nefisleri, rableri onları bağışlasın diye istiğfara ve yalvarıp yakarma yoluyla itirafa ihtiyaç duyulan bir günah işlemiştir. *Peygamberlerin kasten küçük günah işlemesini mümkün görenler* cevapta *daha fazla genişliğe sahiptir.* Çünkü onun lehine başka bir açıklama daha eklenir. Bu da şöyle demesidir: Peygamberlerin büyük günah değil de kasten küçük günah işlemesi mümkündür.

[947] Muhalifin nakledilen kıssalarla yaptığı istidlâl ile bizim ona verdiğimiz ve *yukarıda genel olarak ele aldığımız* cevabı *şimdi ayrıntılı olarak inceleyelim. Bunlardan biri, Hz. Adem (a.s.) kıssasıdır. Onlar altı yönden bu kıssaya tutunmada ağız dolusu konuştular.*

[948] *Birinci yön: Âyette "Adem rabbine isyan etti" denildi ve "şaşırdı"*[163] *sözüyle tekit etti.* Kuşkusuz isyan büyük günahlardandır. Zira âyette "Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse ona cehennem ateşi vardır" [164]denilmektedir. "Şaşırmak" da bunu tekit etmektedir. Çünkü şaşırmak, şeytana uymaktır, zira âyette "ancak sana uyan şaşkınlar"[165] denilmektedir.

[949] *İkincisi, Hz. Adem hakkındaki şu âyettir: "Adem rabbine tövbe etti."*[166] *Tövbe yalnızca günahtan olur.* Çünkü tövbe, isyandan duyulan pişmanlık ve günahı bir daha işlememeye azmetmektir.

[٩٤٦] والجواب عن تلك القصص إجمالاً أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردّها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها تواتراً فما دام له محملٌ آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو كان من قبيل ترك الأولى أو من صغائر صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً تسميته ذنباً في مثل قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ﴾ ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين إذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم أو عندهم ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقرّبين فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً أو أن أي أو لأن قصدوا به هضماً من أنفسهم وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرّع كي يعفو عنها ربها، ومن جوّز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة في الجواب إذ يزداد له وجهٌ آخر وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة.

[٩٤٧] ولنفصل ما أجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة. وجوابنا عنه تفصيلاً فمنه أي من ذلك المجمل قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا أي تكلموا بملء أفواههم في التمسك بها من ستة أوجه؛

[٩٤٨] الأول قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ مؤكداً بقوله: ﴿فَغَوَى﴾ فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ﴾.

[٩٤٩] الثاني قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيهِ﴾ ولن تكون التوبة إلا عن الذنب لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها.

[950] *Üçüncüsü: Ağaçtan yeme yasağına uymamak* ve yasaklanan şeyi yapmak günahtır.

[951] *Dördüncüsü, "zalimlerden olursunuz"*[167] *âyetidir.* Allah Hz. Adem ve Hz. Havva'yı ağaçtan yedikleri takdirde zalimlerden sayacağını belirtmiştir. Zulüm ise günahtır.

[952] *Beşincisi Yüce Allah* Hz. Adem ve Hz. Havva'nın ağzından *"Rabbimiz biz kendimize zulmettik; eğer sen bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz"*[168] *demektedir.* Zulüm biraz önce geçtiği gibi günahtır. Bağışlanma olmadığı takdirde hüsrana uğramak ise günahın büyüklüğünü göstermektedir.

[953] *Altıncısı şu âyettir: "Şeytan o ikisinin ayağını kaydırdı ve bulundukları yerden çıkardı"*[169]*.* Şeytanın ayak kaydırması nedeniyle çıkarılmayı hak etmek, o ikisinin yaptığının büyük günah olduğunu göstermektedir.

[954] Cevapta *şöyle deriz: Hz. Adem'in cennette ve ümmeti yokken* orada hükümleri tebliğ vazifesiyle gönderilmiş *bir peygamber olduğu nasıl iddia edilebilir?! Peygamberliğe seçilmesi, bu kıssadan sonra olmadı mı?!* Nitekim "Şaşırdı. *Sonra rabbi onu seçti ve tövbesini kabul etti"*[170] âyeti de bunu göstermektedir. Zira "sonra" kelimesi, erteleme ve süreyi bildirir. Dolayısıyla bu kıssa, peygamberlikten öncedir. *Böylesine açıkça defedilecek bir* tutunmayla *peygamberleri eleştirmek, ancak ve ancak* dalaletteki *şaşkınlık ve körlükten* ve şaşırmışlıktaki *aşırı cehaletten kaynaklanır.*

[955] *Bazen* Hz. Adem'in *günahı hususunda şu âyete tutunulur: "O ki sizi tek bir nefisten* yani Adem'den *yarattı ve ondan da gönlünün huzura kavuşacağı eşini* yani Havva'yı *var etti. Eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklendi ve bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca karı-koca, rableri olan Allah'a 'bize sağlıklı bir çocuk verirsen sana şükredenlerden oluruz' diye yalvardılar. Allah onlara sağlıklı bir çocuk verince de kendilerine verdiği şey hakkında O'na şirk koştular."*[171] Kuşkusuz âyette şirk koştukları söylenen, ilk nefis ve onun eşidir. Çünkü cümlede ikisinden başka buna uygun bir şey geçmedi. "O'na şirk koştular" ifadesinde "O'na" zamiriyle kastedilen, yüce Allah'tır. Dolayısıyla Hz. Adem şirk koşmuştur.

[956] Bunun hikayesi şöyledir: Havva, hamileliği ağırlaştığında İblis ona kılık değiştirerek geldi ve "belki de karnında bir hayvan vardır" dedi. Havva

[٩٥٠] الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب.

[٩٥١] الرابع قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم ذنب.

[٩٥٢] الخامس قوله تعالى حكاية عنهما: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ والظلم ذنب كما مرّ آنفاً والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة.

[٩٥٣] السادس قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة.

[٩٥٤] قلنا في الجواب: كيف يدّعي أنه في الجنة ولا أمّة له هناك كان نبياً مبعوثاً لتبليغ الأحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَغَوَى ۞ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيهِ﴾ ثم اجتباه ربه فتاب عليه فإن كلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة، وهل الوقيعة أي الطعن في الأنبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه إلا للعمه والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية.

[٩٥٥] وقد يتمسك في ذنبه أي ذنب آدم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ هي آدم ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوجَهَا﴾ يعني حواء ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾. فإن الضمير في قوله: ﴿جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ﴾ راجعٌ إليهما إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما، والضمير في ﴿لَهُ﴾ لله سبحانه فقد صدر عنه الإشراك.

[٩٥٦] وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته وقال لها: لعل في بطنك بهيمة. فقالت: ما أدري. فلما

"bilmiyorum" dedi. Havva'nın ağırlığı artınca İblis tekrar geldi ve "kendini nasıl hissediyorsun" dedi. Havva "beni korkuttuğun şeyden korkuyorum, ayağa kalkamıyorum" dedi. İblis "Eğer Allah'a onu benim ve Adem gibi bir insan yapması için dua edersen ona benim adımı verir misin?" dedi. Havva "evet" dedi, sonra aralarında geçeni Adem'e anlattı. Bunun üzerine Allah'a dua etmeye başladılar: "Eğer bize salih" yani tam bir çocuk "verirsen şükredenlerden oluruz". Havva tam bir çocuk doğurduğunda İblis geldi ve "ona benim adımı ver" dedi. Havva "senin adın nedir" dedi. İblis "Abdülhâris" dedi. İblis'in adı Hâris idi. Bunun üzerine Havva çocuğa Abdülhâris adını verdi ve Adem de buna razı oldu.

[957] *Cevap: Müfessirlerin çoğuna göre* "sizi yarattı" sözündeki *muhatap* yalnızca *Kureyş'tir* bütün Adem oğulları değildir. *"Bir nefis" ise Kusay'dır. "Ondan eşini var etti" sözü, onun eşini kendi cinsinden* Kureyş *Arabı yaptı* yoksa ondan yarattı demek değildir. *O ikisinin* Allah'a şirk *koşması, bunların çocuklarına Abdülmenaf, Abdüluzzâ, Abdüddâr ve Abdükusay adlarıyla adlandırmasıdır.* "Şirk koşuyorlar" sözündeki zamir, hem o ikisine hem de onların ardıllarına gitmektedir. Buna göre *"ce'alâ / yaptılar" sözündeki zamir, Adem ve Havva'ya ait değildir. Adem* ve eşine *gitmesi mümkün olsa bile uluhiyette şirkin delili nerededir! Belki de* âyette sözü edilen şirk, fiilen Şeytan'a teslimiyet göstermeyip *ondan yüce Allah'a dönmekle birlikte Şeytan'a itaate ve onun vesvesesini kabule meyletmektir.* Vesveseden kaynaklanan *bu* meyil, *ihtiyâra dahil değildir.* Dolayısıyla da isyan ve günah değildir. *Yahut belki bu, peygamberlikten öncedir.*

[958] Eğer "daha önce peygamberlerin küfre düşmesinin mutlak olarak imkânsız olduğu geçmişti" dersen ben derim ki "O ikisinin Allah'a şirk koşmasının anlamı, yukarıda anlatılan kıssada geçtiği üzere çocuklarını Abdülhâris olarak adlandırmakla İblis'e itaat etmeleridir. Bu ise küfür değil, günahtır ve peygamberlikten önce yapılması mümkündür. Bazen şöyle denir: "ce'alâ / yaptılar" sözünün anlamı, "çocuklarını … yaptılar" demek olup "şirk koştular" sözünde zamirin çoğul oluşunun da gösterdiği gibi muzâf hazfedilmiştir.

[959] *Genel olarak ele alınanlardan biri, Hz. İbrahim (a.s.) kıssasıdır.* Hz. İbrahim kıssasında *iki şey, günah vehmi uyandırır. Birincisi onun (a.s.)* yıldız hakkındaki *"Bu benim rabbim"*[172] *sözüdür.* Şayet bu inanılarak söylenmişse şirktir aksi halde yalandır.

ازداد ثقلها رجع إليها وقال: كيف تجدينك. فقالت: أخاف مما خوّفتني به فإني لا أستطيع القيام. فقال: أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنساناً مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي. فقالت: نعم. ثم أنها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله ﴿لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً﴾ أي ولداً سوياً لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سوياً جاءها إبليس فقال: سميه باسمي. فقالت: ما اسمك. قال: عبد الحارث. وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك.

[٩٥٧] والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب في ﴿خَلَقَكُمْ﴾ لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي جعلها عربية قرشية من جنسه لا أنه خلقها منه وإشراكهما بالله تسميتهما أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في ﴿يُشْرِكُونَ﴾ لهما ولا عقابهما، وعلى هذا فليس الضمير في ﴿جَعَلاَ﴾ لآدم وحواء وإن صح أنه لآدم وزوجه فأن الدليل على الشرك في الألوهية ولعله أي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرّع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنباً أو لعله كان قبل النبوة.

[٩٥٨] فإن قلت: قد مرّ امتناع الكفر على الأنبياء مطلقاً. قلت: معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مرّ في القصة وليس ذلك كفراً بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة، وقد يقال: معنى ﴿جَعَلاَ﴾ أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في ﴿يُشْرِكُونَ﴾.

[٩٥٩] ومنه أي ومن ذلك المجمل قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب في قصته أمران؛ الأول قوله في حق الكوكب ﴿هَذَا رَبِّي﴾ فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركاً وإلا كان كذباً.

[960] Cevap şudur: *Kapalı değildir ki* Hz. İbrahim bu sözü, *mârifetullah hakkındaki tefekkürü tamamlanmadan söylemiştir. Bu durum ile peygamberlik arasında ne kadar da fark vardır!* Çünkü peygamberlik ancak bu tefekkürden sonra düşünülebilir. Dolayısıyla herhangi bir sorun yoktur. Zira onun buna inanmadığı şıkkı tercih edilir. Bu durumda peygamberlikten önce söylenen bir yalan olur. Sen şöyle de diyebilirsin: Hz. İbrahim bu sözü ters burhânda olduğu gibi varsayımsal olarak söylemiştir. Amacı ise Sâbiîleri irşat etmektir. Çünkü onun söylediğinin sonucu şudur: Eğer yıldızlar sizin iddia ettiğiniz gibi rabler olsaydı rabbin değişmesi ve yok olması gerekirdi. Bu ise yanlıştır.

[961] İki şeyden *ikincisi, Hz. İbrahim'in "Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster"*[173] *sözüdür. Oysa Allah'ın* ölüleri diriltmeye *kudretinde kuşku küfürdür.*

[962] Cevap şudur: Bu soru, diriltme ve diriltmeye güç yetirme hakkındaki kuşkudan kaynaklanmadı. Aksine *âyette belirtilmektedir ki Hz. İbrahim bunu ilme'l-yakînde bulunmayan itminanın ayne'l-yakînde bulunması nedeniyle talep etmiştir. Zira vehim, ilme'l-yakînde vesvese ve kuruntu oluşturarak kalbe hakim olur, ayne'l-yakînde değil.* Bazen şöyle denir: Hz. İbrahim diriltmeyi değil, diriltmenin keyfiyetini sormuştur. Çünkü diriltmenin kendisi ve ona güç yetirmeye ilişkin itminan bulunsa bile diriltmenin keyfiyetini ayrıntılı olarak kuşatmak, değişik keyfiyetler arasında tereddüde yol açan icmâlî bilgiden daha güçlü ve yerleşiktir. *Bu böyledir. İbn Abbâs şöyle demiştir: Allah duasıyla ölüleri dirilteceği bir peygamber göndermeyi vaat etmişti.* Bu, yüce Allah'ın onu dost edinmiş olduğunun bir alametidir. *Bu sebeple Hz. İbrahim kendisinin o peygamber olup olmadığını bilmek istedi. Nasıl olur!* Âyet, anlatılan manaya yorulamaz. *Yüce Allah'ın kudreti hakkında kuşku küfürdür. Oysa siz, bunu kabul etmiyorsunuz.* Dolayısıyla sizin cevabınız her ne ise bizim cevabımız da odur.

[963] Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili olarak tutunulan âyetlerden biri onun (a.s.) "Aksine onların büyüğü yaptı bunu"[174] sözüdür. Çünkü bu söz, yalandır. Biz deriz ki bu söz, fiili sebebe isnat etme kabilindendir. Çünkü Hz. İbrahim'i putları kırmaya sevkeden şey, insanların o büyük puta fazlaca tazim göstermeleriydi.

[964] Tutunulan bir diğer şey, "Yıldızlara baktı ve ardından 'ben hastayım' dedi"[175] âyetidir. Yıldız ilmini araştırmak haramdır. Kendisini hasta olduğu yargısı ise yalandır. Biz deriz ki yıldızları

[٩٦٠] و الجواب أن يقال: لا يخفى أنه أي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة إذ لا يتصور نبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذباً صادراً قبل البعثة، ولك أن تقول: إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشاداً للصابئة إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أرباباً كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل.

[٩٦١] الثاني من الأمرين قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي المَوتَى﴾ والشك في قدرة الله على إحياء الموتى كفر.

[٩٦٢] و الجواب أن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل في الآية تصريحٌ بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال: إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة عليه. هذا وقد قال ابن عباس: كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذه خليلاً فأراد إبراهيم أن يعلم أهو هو و كيف لا تحمل الآية على ما مرّ والشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا.

[٩٦٣] ومما يتمسك به من قصة إبراهيم قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ فإنه كذب. قلنا: هو من قبيل الإسناد إلى السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير.

[٩٦٤] ومنه أنه نظر نظرةً في النجوم فقال: إني سقيم، والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب. قلنا: إن النظر في النجوم ليستدل بها

Allah'ın birliğine ve kudretinin tamlığına delil kılmak için incelemek, en büyük taatlerdendir. İncelemenin ardından gelen hasta hükmüne gelince belki yüce Allah ona (a.s.) falan yıldız doğduğunda sen hastalanacaksın haberini vermiştir.

[965] *Bir diğer şey, Hz. Musa'nın (a.s.) kıssasıdır. Bu kıssaya çeşitli açılardan tutunmuşlardır. Birincisi: "Musa ona yumruk vurdu ve onu öldürdü"*[176]*. Hz. Musa'nın* o kıptîyi *öldürmesi doğru değildi* yani ne mubahtı ne de yanlışlıklaydı aksine onu düşmanlık kastıyla öldürdü. *Zira bizzat kendisi "bu şeytan işidir"*[177]*, "rabbim nefsime zulmettim"*[178] *ve "onu yaptığımda sapkınlardandım"*[179] *dedi.*

[966] *Cevap: O, peygamberlikten önceydi.* Yine Hz. Musa onu yanlışlıkla öldürmüş olabilir. Onun söylediği sözler ise tevazu ve nefsini kırmaya yorulur.

[967] *İkincisi: Hz. Musa sihirbazlara sihir yapma izni verdi. Zira "atacaklarınızı atın"*[180] *dedi.* Oysa sihir yapmak haramdır ve dolayısıyla sihir yapmaya izin vermek de haramdır.

[968] *Cevap: Sihir yapmak o dönemde haram değildi.* Kuşkusuz zamanlara göre şeriatlar değişir. *Yahut Hz. Musa ister onlara izin versin ister vermesin onların atacaklarını bildi. "Atacağınızı" sözü de bunu göstermektedir.* Dolayısıyla bu izin, haram değildir aksine bunda onların sihrini az önemseme söz konusudur. *Yahut Hz. Musa* asasında *mucizesini göstermek* ve asanın onların tuzaklarını yutmasını *istedi. Bu ise* o makamda *ancak söz konusu izinle gerçekleşebilirdi. Dolayısıyla* zorunlunun öncülü olduğu için *zorunluydu. Yahut şunu demek istedi: Eğer haklı iseniz* atın atacaklarınızı. *Bu söz, "eğer doğruysanız onun benzeri bir sûre getirin"*[181] *âyeti gibidir.*

[969] *Üçüncüsü şu âyettir: "Levhaları bıraktı ve kardeşinin başını tutup kendine çekti"*[182]*. Hz. Harun (a.s.) bir peygamberdi. Şayet onun* Hz. Musa tarafından tedip edilmeyi hak edecek *bir günahı var idiyse varmak istediğimiz sonuç budur. Aksi halde* hak etmediği halde *ona eza vermek* Hz. Musa'nın işlediği *bir günahtır.*

[970] *Cevap: Bu* çekme *eza verme şeklinde değildi, aksine hz. Musa* o olayda *durumun hakikatini araştırmak için onu kendine yaklaştırıyordu. Fakat Hz. Harun İsrail oğullarının aksini düşüneceğinden* yani Musa'nın (a.s.) ona eza verdiğini düşüneceklerinden *korktu. Zira İsrail oğullarının Hz. Musa'ya karşı suizanları vardı.* Hatta Hz. Harun onlar yokken öldüğünde "onu Musa öldürdü" dediler.

على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات، وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض.

[٩٦٥] ومنه قصة موسى ﷺ والتمسك بها من وجوه؛ الأول قوله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيهِ﴾ ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق أي لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان لقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ﴾، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، وقوله: ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾.

[٩٦٦] الجواب أنه كان قبل النبوة وأيضاً جاز أن يكون قتله خطأً وما صدر عنه من أقواله محمولاً على التواضع وهضم النفس.

[٩٦٧] الثاني أنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُلْقُونَ﴾ وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضاً حراماً.

[٩٦٨] الجواب أنه أي إظهار السحر لم يكن حراماً حينئذٍ فإنه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات، أو علم موسى أنهم يلقون سواء أذن لهم أم لا بدليل ﴿مَا أَنتُم مُلْقُونَ﴾ فلا يكون ذلك الإذن حراماً بل فيه قلة مبالاة بسحرهم، أو أراد إظهار معجزته في عصاه وتلقفها ما أفكوه ولا يتم ذلك الإظهار في ذلك المقام إلا بذلك الإذن فكان واجباً لكونه مقدمة للواجب، أو أراد ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقّين نحو ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

[٩٦٩] الثالث قوله: ﴿وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيهِ﴾ وهارون كان نبياً فإن كان له ذنب استحق به التأديب من موسى فذاك هو المطلوب وإلا فإيذاؤه بلا استحقاق ذنبٌ صدر عن موسى.

[٩٧٠] الجواب؛ لم يكن ذلك الجرّ على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه أي يعتقدوا أنه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا: إن موسى قتله.

[971] Şöyle de cevaplanmıştır: Hz. Musa, Hz. Harun'un kavminin yaptıklarından dolayı kaygı ve ıstırabını görüne onun endişesini gidermek için onu tuttu. Bu tıpkı bizden birinin öfkelenmiş kimseyi yatıştırmak ve incinmiş kimseyi teskin etmek istediğinde yaptığı gibidir. Şöyle de cevaplanmıştır: Hz. Musa tasalanıp düşüncelere dalınca kardeşine eza verme şeklinde değil de insanın kendi parmağını ve dudağını ısırması gibi onun başını tuttu ve sakalını yakaladı. Böylece kardeşini kendi yerine koydu, çünkü Hz. Harun onun başına gelen iyilik ve kötülükte ortağıydı.

[972] Âmidî şöyle demiştir: "Bu yorumların uzak ve akıl almaz olduğu kapalı değildir".

[973] *Dördüncüsü,* Hz. Musa'nın *Hızır'a söylediği "Hakikaten şaşılacak bir şey yaptın", "kötü bir şey yaptın"*[183] *sözleridir.* Halbuki Hızır'ın yaptığı fiil, kötü değildi. Dolayısıyla Hz. Musa'nın sözü yanlıştı. Bazen şöyle denir: Eğer Hızır'ın fiili kötü idiyse maksat hasıl olmaktadır, aksi halde Hz. Musa'nın söylediği yanlıştır.

[974] *Biz şöyle deriz: Hz. Musa zahiren* kötü demek istedi. Yani bu olayın zâhirine bakan ve hakikatini bilmeyen kimse onun kötü bir şey olduğuna hükmeder. *Yahut şaşılacak bir şey demek istedi.* Zira çok acayip bir şey gören kimse bu şey kötüdür diyebilir. *Halbuki Hızır'ın fiili* Allah'ın emriyle olduğundan gerçekte *kötü değildi.*

[975] *Söz konusu olaylardan biri de Hz. Davud'un kıssasıdır.* Kıssa şöyledir: Hz. Davud Oriya'nın karısına göz koydu. Bu amaçla Oriya'yı öldürmek istediğinden onu tekrar tekrar savaşa gönderdi. *Bu kıssa* meşhur olduğu haliyle *Haşeviyye'nin uydurmasıdır. Çünkü büyük övgüler dizilirken araya çirkin bir kınamanın karıştırılması yakışık almaz.* Yani yüce Allah koyun kıssasından önce Hz. Davud'u kemal bildiren vasıflarla övdü. Bu vasıflardan biri güç sahibi anlamına gelen "el sahibi" ifadesidir ki Allah bununla dinî gücü kastetti. Çünkü dünyevî güç, inkarcı krallarda da vardır ama onlar bu güç nedeniyle övgüyü hak etmemişlerdir. Dindeki güç, Allah'ın emrettiklerini yapma ve yasakladıklarından kaçınmaya yönelik şiddetli azimdir. Nasıl olur da nefsini fücur ve katil meylinden alıkoyamayan kimse böyle övülebilir!

[٩٧١] وقد أجيب أيضاً بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منّا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب، وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خيرٍ أو شر.

[٩٧٢] قال الآمدي: لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل.

[٩٧٣] **الرابع قوله** أي قول موسى **للخضر: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيئاً إِمْراً﴾ و ﴿شَيئاً نُكْراً﴾** وذلك الفعل لم يكن منكراً فكان كلام موسى خطأً، وقد يقال: إن كان فعل الخضر منكراً فذاك وإلا كان موسى كاذباً.

[٩٧٤] **قلنا**: أراد منكراً **من حيث الظاهر** على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر **أو أراد عجباً** فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً فإنه قد يقول: هذا شيءٌ منكر، **وفعل الخضر** لما كان بأمر الله **لم يكن منكراً** في الحقيقة.

[٩٧٥] **ومنه قصة داود** وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرةً بعد أخرى، **و** هذه **القصة** على الوجه الذي اشتهرت به **مختلفة** أي مفتراة **للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام** يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذو الأيد أي القوة، وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلةً لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحاً، والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل.

[976] Yine Hz. Davud "evvâb" yani Allah'ı zikre çokça dönen sıfatıyla övülmüştür. Nasıl olur da onun günahların en büyüğünü sürekli işlemeyi kastettiği düşünülebilir!

[977] Bir diğer övgü, Allah'ın ona dağları amade kılması ve dağların onunla birlikte akşam sabah tesbih etmesi; yine Allah'ın Hz. Davud'a kuş sürülerini amade kılıp onların sürekli ona dönmesidir. Acaba bütün bu şeyler Hz. Davud'a katil ve zinaya vesile yapması için mi amade kılınmıştır!

[978] Bir diğer övgü, Hz. Davud'a hikmet ve belâgat verilmiş olmasıdır. Hikmet, bilgi ve davranış bakımından gerekli olan her şeyi kuşatan bir isimdir. Nasıl olur da eş ve nikahlı kadın hakkında kendi takipçileriyle yarışmak gibi en habis şeytanın bile sakındığı fiilde ısrar eden birinin hikmetle nitelendiği düşünülebilir!

[979] Yine koyun kıssasından sonra Allah Hz. Davud'u yeryüzünde halife yapmakla övmüştür. Bu, en büyük övgülerden biridir. Durum böyle olunca koyun kıssasının Hz. Davud (a.s.) hakkındaki meşhur kıssaya işaret olarak yorumlanması doğru değildir. *Aksine bir topluluk Hz. Davud'u alt etmek amacıyla onun sarayına tırmandı. Ama onun uyanık olduğunu gördüklerinde içlerinden biri* Kur'ân'da sözü edilen *çekişmeyi uydurdu* ve onun (a.s.) yanına adam öldürmek veya mal çalmak gibi ona (a.s.) kötülük yapmak kastıyla değil, bu çekişmeyi arz etmek amacıyla geldiklerini iddia ettiler.

[980] *Hırsızların yalan söylediğini düşünmek, meleklerin yalan söylediğini düşünmekten daha uygundur.* Buna göre yüce Allah'ın "innemâ fetennâhu" sözünün anlamı biz onu şu hususta sınadık demektir: O, hırsızları derdest etme gücüne sahipken onlar hakkında kötü zanda bulunduğunda acaba onları hemen cezalandıracak mı cezalandırmayacak mı? Onları cezalandırmayınca bu, hilmin zirvesi oldu. Hz. Davud'un istiğfarının işlediği bir günahtan dolayı olması zorunlu değildir, aksine hilm ve şefkatte daha ileri giderek Allah'ın hırsızları affetmesini ve bağışlamasını istemiş olabilir. Yüce Allah'ın "biz de onu bağışladık" sözü, hürmeti ve şefaatinin bereketi nedeniyle saraya tırmananların yaptığı o çirkin fiili bağışladık demektir. Bu takdirde meleklere yalan nispet etmeye, koyunları kadınlar olarak yorumlamaya ve son derece kötü fiilleri kemal sıfatlarıyla karıştırmaya gerek kalmamaktadır. İmâm Râzî şöyle demiştir: "İnsaf eden kimse bilir ki açık hakikat bizim söylediğimizdir ve o kıssa, Haşeviyyenin naklettiği haliyle aslı olmayan bir yalandır."

[٩٧٦] ومنها أنه ﴿أَوَّابٌ﴾ أي رجّاعٌ إلى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظباً على القصد إلى أعظم الكبائر.

[٩٧٧] ومنها أنه سخّر له الجبال يسبحن مع بالعشي والإشراق وسخر له الطير محشورة كل له أوّاب افترى أنه سخّر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا.

[٩٧٨] ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب، والحكمة اسمٌ جامعٌ لكل ما ينبغي علماً وعملاً فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة.

[٩٧٩] ومدحه أيضاً بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفةً في الأرض وهذا من أجل المدائح، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود ﷺ بل تسوّر قومٌ قصره للإيقاع به فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال.

[٩٨٠] ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ اختبرناه في أنه حين أساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة أو لا؛ فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنبٍ منه بل جاز أن يكون طلباً لعفو الله عنهم وأن يغفر لهم مبالغةً في الحلم والشفقة، وقوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ﴾ أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسوّرون وحينئذٍ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمّة البليغة بأوصاف الكمال. قال الإمام الرازي: من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشو.

[981] *Söz konusu kıssalardan biri, Hz. Süleyman kıssasıdır. Bu kıssaya iki* daha doğrusu birkaç *yönden tutunmuşlardır. Birincisi* şu âyettir: *"Hani ona öğleden sonra iyi cins ve rahvan atlar gösterilmişti."*[184] Buna göre âyetin zâhiri, o atlarla uğraşmanın Hz. Süleyman'ı Allah'ı zikretmekten alıkoyduğudur. Hatta onun (a.s.) bu sebeple ikindi namazını kaçırdığı rivayet edilmiştir.

[982] *Cevap: Bu âyette namazın kaçtığına herhangi bir delalet yoktur. Bununla birlikte namazın unutulduğu için kaçırılması günah değildir. Hz. Süleyman'ın "ben mal sevgisini sevdim"*[185] *sözü, sevgide mübalağadır.* Zira insan bazen bir şeyi sever ama onu sevmeyi sevmez. Onu sevdiği ve sevdiğini de sevdiğinde işte bu, sevgide kemaldir. *Onun (a.s.) "rabbimi zikretmemden" sözü, bu sebeple demektir.* Nitekim "onu aşırı susuzluktan suladı" sözü, "aşırı susuzluk nedeniyle suladı" anlamına gelir. Buna göre anlam şudur: Söz konusu şiddetli sevgi yalnızca rabbini zikretmesi sebebiyle yani O'nun emriyle meydana geldi, *heva* ve dünya talebiyle *değil.* Bunun *nedeni ise at yetiştirmenin* onların dininde *Allah'ın emriyle olmasıdır.* Nitekim bizim dinimizde de böyledir, zira menduptur. *"Sıvazlamaya/meshetmeye başladı"* sözünün *anlamı ise atları sevmek* ve onlara çok şefkatli olduğunu göstermek *için atların başlarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı demektir.* Zira atlar, din düşmanlarının alt edilmesindeki en büyük yardımcılardandır. Bir grup bilgine göre bu sözün anlamı şudur: Hz. Süleyman (a.s.) ya atlarla uğraşmaktan dolayı başına gelenlere kızdığı için ya da onları sadaka olarak dağıtmak için kılıcını atların dizlerine ve boyunlarını sürmeye/meshetmeye yani onları kesmeye başladı. Fakat *bu ifadeyi atların kesilmesi şeklinde yorumlamak* son derece *zayıftır. Çünkü* "başlarınızı meshediniz/sıvazlayınız ve ayaklarınızı"[186] âyetinde olduğu gibi *lafzın buna herhangi bir delaleti yoktur.*

[983] Evet, "kılıcı başına sürdü/meshetti" denilirse boyun kesmek anlaşılır ama kılıç zikredilmediğinde ondan kesinlikle kesme anlaşılmaz. *"Tevârat/gizlendi" fiilindeki zamirin "güneş"e dönmesi ise iki ihtimalden daha uzak olanıdır.* Yazarın kastı şudur: Bu zamir âyette geçen güneşe dönebilir. Çünkü güneşle ilgisi olan şey -ki bu, "öğleden sonra"dır- geçmiştir. Zamir atlara da dönebilir. Bu daha uygundur zira güneş açıkça zikredilmemişken atlar açıkça zikredilmiştir. Yine o, sözde "öğleden sonra" lafzına daha yakındır. Bu takdirde anlam şöyledir: Hz. Süleyman örtüyle gizleninceye yani gözünden kayboluncaya dek atların koşturulmasını emretmiş, sonra getirilmelerini emretmiştir. Atlar kendisine ulaştığında ise yukarıda anlatılan gerekçeden dolayı onları sıvazlamaya başlamıştır.

[٩٨١] ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه؛ الأول التمسك بقوله تعالى: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيهِ بِالعَشِيّ﴾ أي بعد الزوال ﴿الصَّافِنَاتُ الجِيَادُ﴾ الآية فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روى أنه فاتت عنه صلاة العصر.

[٩٨٢] الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً، وقوله: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيرِ﴾ مبالغة في الحب فإن الإنسان قد يحب شيئاً ولكن لا يحب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة، و قوله: ﴿عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ أي بسببه كما يقال: سقاه عن الغيمة، أي لأجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره أي أمره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لأن رباط الخيل في دينهم كان بأمره كما في ديننا إذ هو مندوبٌ إليه، و قوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً﴾ معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها وإظهار الشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا: المعنى أنه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها وإما للتصدّق بها ضعيفٌ جداً إذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

[٩٨٣] نعم لو قيل: مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق، وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة، ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس وأيضاً هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذٍ أنه أمر بإغدائها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردّها فلما وصفت إليه أخذ يمسحها لما مرّ.

[984] *İkincisi* şu âyete tutunmaktır: *"Süleyman'ı imtihan ettik"*[187]*.* Bunun hikayesi şöyledir: Hz. Süleyman'a bir adada korunan bir sultanın haberi ulaştığında ona rüzgarla gitti, onu öldürdü ve kızını aldı. Kız son derece güzeldi. Hz. Süleyman kızı sevdi. Fakat kızın babasına üzüntüsünden dolayı gözyaşları durmadı. Bunun üzerine Hz. Süleyman cinlere onun babası biçiminde bir heykel yapmalarını emretti. Kız heykele çok güzel bir elbise giydirdi. Kız akşam sabah kız çocuklarıyla birlikte heykeli ziyaret ediyor ve babasının krallığında adetleri olduğu veçhile ona secde ediyorlardı. Fakat kendi evinde secde edilen bir put tutarak isyan ettiği için Hz. Süleyman'ın (a.s.) elinden yüzüğü düştü. Bunun üzerine Âsaf, Hz. Süleyman'a "Sen günahınla imtihan edildin, Allah'a tövbe et" dedi. Bunun üzerine Hz. Süleyman bir çorak araziye çıktı ve küller üzerine oturarak yüce Allah'a tövbe etti.

[985] *Cevap:* Haşeviyyenin rivayet ettiği bu habis hikayeden Allah'ın kitabı beridir. Zira *Hz. Peygamber (s.a.)* bu hikayenin tefsirinde *şöyle demiştir: "Süleyman 'Bu gece yüz kadını dolaşacağım ve bu kadınlardan her biri Allah yolunda savaşacak bir çocuk doğuracak' dedi* ama inşallah demedi. *Bu sebeple* o yüz kadından *yalnızca biri hamile kaldı ve o da yarım çocuk doğurdu. Ebe çocuğu getirdi ve Hz. Süleyman'ın önünde tahtına bıraktı. Eğer inşallah deseydi dediği gibi olacaktı".*[188] *Şu halde* âyette sözü edilen *sınama,* masiyetten dolayı *değil inşallah demeyi terk ettiği içindi.*

[986] *Denilmiştir ki* Hz. Süleyman'ın imtihanı hastalıklaydı. Zira o *öyle hastalandı ki* neredeyse ölecekti ve *ruhsuz bir ceset gibi* hareket edemiyordu. Denilmiştir ki onun bir oğlu oldu. Şeytanlar "eğer çocuk yaşarsa esaretten kurtulamayız dediler" ve çocuğu öldürmeye azmettiler. Hz. Süleyman durumu öğrenince *şeytanların çocuğu öldüreceğinden korktu ve buluta çocuğu taşımasını, rüzgara da çocuğun gıdasını götürmesini emretti. Fakat çocuk* bulutta öldü ve *Hz. Süleyman'ın tahtına bırakıldı.* Böylece Hz. Süleyman hatasını anladı, zira rabbine tevekkül etmemişti.

[987] *Üçüncüsü* Kur'ân'da anlatılan bir kıssaya tutunmaktır. Âyette *Hz. Süleyman'ın şöyle dediği belirtilir: "Rabbim bana benden sonra hiçbir kimseye nasip olmayacak bir mülk ver"*[189]*.* Zira *bu söz, hasettir* ve dolayısıyla da günahtır.

[٩٨٤] الثاني التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيمَانَ﴾ وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملكٍ تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف: إنك مفتونٌ بذنبك فتب إلى الله، فخرج إلى فلاةٍ وقعد على الرماد تائباً إلى الله سبحانه.

[٩٨٥] الجواب أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال النبي r في تفسير هذا الكلام: «قال سليمان: أطوف الليلة على مائة امرأةٍ تلد كل امرأة منهن ولداً يقاتل في سبيل الله ولم يقل: إن شاء الله فلم تحمل من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه، ولو أنه قال: إن شاء الله، كان كما قال» فالابتلاء المذكور في الآية إنما كان لترك الاستثناء لا للمعصية.

[٩٨٦] وقيل: ابتلاؤه كان بالمرض فإنه مرض حتى صار مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة كجسدٍ بلا روح، وقيل: ولد له ولد فقالت الشياطين: إن عاش ولده لم ينفك عن السخرة، فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فألقى على كرسيه فتنبّه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه.

[٩٨٧] الثالث التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو قوله: ﴿هَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ فإنه حسد فيكون ذنباً.

[988] *Cevap:* Bu haset değildir aksine *her peygamberin kendi dönemindeki insanların övündüğü şeyler cinsinden bir mucizesi vardır.* Hz. Süleyman zamanında insanların övündüğü şey de *mülktü* yani mal ve şöhretti. Kuşkusuz o da bütün mülklerden üstün bir saltanat talep etti ki bu saltanat onun mucizesi olsun. *Yahut* şiddetli hastalığından şifa bulduktan sonra *dünya mülkünün miras kalacağını kastederek* rabbinden varislere intikalin mümkün olmadığı *din mülkünü istedi.* Buna göre "benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir mülk" sözü benden başkasına intikal etmesi mümkün olmayan bir mülk demektir. *Yahut kanaatle birlikte büyük bir mülk demek istedi.* Şöyle ki kişinin imkânı varken dünya hazlarından sakınması olağan şartlarda mümkün olmayan durumlardandır. Bu sebeple Hz. Süleyman rabbine itaatle meşgul olmanın yanı sıra dünyada büyük mülkü ve o büyük mülke iltifat etmemeyi istedi. Ta ki insanlar dünya süslerinin Mevlâ'ya hizmeti engellemediğini bilsin.

[989] *Söz konusu olaylardan biri de Hz. Yunus (a.s.) kıssasıdır.* Buna göre Yunus (a.s.) öfkelenerek gitti, Allah'ın ona güç yetiremeyeceğini zannetti ve zalim olduğunu itiraf etti. Öfke günahtır. Yüce Allah'ın kudretinden şüphe küfürdür. Zulüm de günahtır.

[990] *Cevap: Belki Hz. Yunus'un öfkesi* inat ve dik kafalılıkta aşırıya giden *inkarcı bir topluluğa karşıydı.* Öyle ki sabrı tükenmiş ve onlara karşı sabretme gücü kalmamıştı. İşte bu, Allah için ve Allah düşmanlarına karşı bir öfkeydi. Dolayısıyla da günah olamaz. *Bu bakımdan "fe zanne en len nakdira aleyhi"*[190] *âyeti, bizim onu hiç sıkmayacağımızı zannetti demektir.* Çünkü "nakdira" kelimesi, kudret kelimesinden değil "yebsütü'r-rızka ve yakdir"[191] âyetinde olduğu gibi kader kökünden türemiştir. *"Ben zalimlerden oldum" ifadesi ise evlâ olanı terk etmekle nefsime zulmettim demektir.* Dolayısıyla onun zulmettiğini itiraf etmesi, Allah'a yakarışta mübalağa ederek nefsini ezmek ve yaptığını büyümsemektir. *"Balık sahibi gibi olma"*[192] *ifadesi* şiddetli durumlarda ve imtihanlarda *az sabırlı olma* ki en yüksek dereceye ulaşasın demektir. Yoksa günah işlemekte onun gibi olma demek değildir.

[991] *Söz konusu kıssalardan biri de Hz. Peygamber'in (s.a.) kıssasıdır. Bu kıssayla çeşitli bakımlardan delil getirilmiştir.*

[992] *Birincisi: "Seni dalalette bulup da hidayete ulaştırmadı mı!"*[193] *âyetidir.* Kuşkusuz dalaletteki kişi, isyankardır.

[٩٨٨] **الجواب** أنه ليس حسداً بل **معجز كل نبي** إنما كان **من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان** ما افتخر به أهل زمان سليمان **هو الملك** أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزةً له، **أو أراد أن ملك الدنيا موروث** أي ينتقل من واحدٍ إلى آخر **فطلب** من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد **ملك الدين** الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله: ﴿مُلْكاً لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري، **أو أراد الملك العظيم مع القناعة** وذلك أن الاحتراز عن لذّات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى.

[٩٨٩] **ومنه قصة يونس** عليه السلام فإنه ذهب مغاضباً وظنّ أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالماً والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضاً ذنب.

[٩٩٠] **والجواب لعل غضبه كان على قومٍ كفرة** بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضبٌ لله على أعدائه فلا يكون ذنباً ﴿فَظَنَّ أَن لَن نَقْدِرَ عَلَيهِ﴾ **أي لن نضيق عليه** فإنه مشتقٌّ من القدر كما في قوله: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ﴾ لا من القدرة، و ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ **أي لنفسي بترك الأولى** فاعترافه بالظلم هضمٌ للنفس واستعظامٌ لما صدر عنها مبالغة في التضرع، ﴿وَلاَ تَكُن كَصَاحِبِ الحُوتِ﴾ **أي في قلة الصبر** على الشدائد والمحن لتنال أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب.

[٩٩١] **ومنه قصة نبينا ﷺ والاحتجاج بها من وجوه؛**

[٩٩٢] **الأول** ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى﴾ ولا شك أن الضال عاصٍ.

[993] *Cevap: Bu peygamberlikten önceydi. Yahut dünya işlerinde yolunu şaşırmış anlamı* kastedilmiştir. Âyetin bu şekilde yorumlanması gerekir. *Çünkü âyette "Arkadaşınız ne saptı/dalle ne de azdı"*[194] *denilmektedir.* Zira bununla kastedilen, hiç şüphesiz dalalet ve azgınlığın din işlerinde olumsuzlanmasıdır. İkisini uzlaştırmanın yolu, söylediklerimizdir.

[994] *İkincisi: Rivayet edildiğine göre* kavmi *Hz. Peygamber'in (s.a.)* dininden şiddetle yüz çevirdiğinde Allah'tan onu kavmine yaklaştıracak ve onların kalbini kazanacağı bir şeyin gelmesini temenni etti. Bunun üzerine Allah ona Necm sûresini indirdi. Hz. Peygamber Necm sûresini okumakla meşgulken *"Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yı ve diğer üçüncüsü Menât'ı"*[195] *âyetinden sonra "Onlar yüce kuğulardır; umulur onlardan şefaat" sözünü okudu.* Kureyş bunu duyunca sevindi ve "Bizim ilâhlarımızı en güzel şekilde andı" dedi. Akşam olduktan sonra *Cebrail (a.s.) Resûlullah'a (s.a.) geldi ve "Sana okumadığım şeyi insanlara okudun" dedi.* Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) çok üzüldü ve Allah karşısında büyük bir korkuya kapıldı. Bunun üzerine onu (s.a.) teselli etmek için *"Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır."*[196] *âyeti indi.*

[995] *Cevap:* Temenni ifadesini okuma olarak yorumladığımız takdirde *bu söz, şeytanların attığı şeylerdendir.* Yani şeytan nakledilen bu ibareyi okudu ve sesini Hz. Peygamber'in sesine karıştırdı. Öyle ki Hz. Peygamber'in (s.a.) söz konusu ibareyi okuduğu zannedildi. Şeytanın attığı bir şey *olmaması halinde* Hz. Peygamber (s.a.) okumuş olacaktır ki *bu* Hz. Peygamber'in işlediği *bir küfür olur.* Bu ise icmayla mümkün değildir. *Yine belki* zikredilen ibare *Kur'ân'dı ve* o kuğular derken *meleklere işaret edilmişti. Ama* müşriklere, kastedilen kendi ilâhları olduğunu *vehmettirdiği için okunması neshedildi. Yahut* temenniyi kalbin temennisi ve tefekkürü olarak yorumladığımız takdirde *şeytanın vesvesesi nedeniyle onun temenni ettiği şey kastedilmektedir.* Bu durumda anlam şudur: Hz. Peygamber (s.a.) bir şey temenni ettiğinde Şeytan ona vesvese verdi ve onu gereksiz şeye çağırdı. Sonra yüce Allah bunu neshetti ve Hz. Peygamber'e Şeytanın vesvesesine yönelişi bırakma lütfunda bulundu. Buna göre söz konusu rivayet, mülhidlerin uydurmalarındandır. *Yahut* ilk takdire göre yine deriz ki *"o* yüce kuğuların şefaati umulur" sözü, Kur'ân'dandı ve kuğularla da putlar kastedildi. Fakat bu *yadsıyıcı bir soru formunda* olup soru edatı hazfedilmişti. Bu durumda anlam şudur: Aşağılanan bu putlar sizin yakardığınız ve şefaatlerini umduğunuz gibi değildir.

[٩٩٣] الجواب أنه قبل النبوة أو أراد ضالاً في أمور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا.

[٩٩٤] الثاني ما روي أنه r لما اشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرّب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالعُزَّى ۞ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾ تلك الغرانيق العلى منها الشافعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر فأتاه جبريل بعد ما أمسى وقال له: تلوت على الناس ما لم أتلُه عليك فحزن النبي لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل لتسليته ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ إلخ.

[٩٩٥] الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو أنه من إلقاء الشيطان يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن أنه ﷺ قرأها وإلا أي وإن لم يكن من إلقائه بل كان النبي قارئاً لها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائزٍ إجماعاً، وأيضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً وتكون الإشارة بتلك الغرانيق إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم، أو المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى حينئذٍ أن النبي إذا تمنى شيئاً وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي، ثم إن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته، وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة، أو نقول على التقدير الأول أيضاً: هو أي قوله: «تلك الغرانيق» إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه استفهام إنكار حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها.

[996] *Üçüncüsü, Zeyd ve Zeynep kıssasıdır.*

[997] *Cevap: Zeynep'in evlenmesi, câhiliye dönemindeki oğullukların eşleriyle evlenmenin haram olduğu adetinin neshedilmesi için yüce Allah'ın emriyleydi. Hz. Peygamber (s.a.) münafıkların eleştirilerinden korktuğu için bunu içinde gizlemişti.* Bunun açıklaması şudur: Yüce Allah söz konusu haramlığı neshetmek istediğinde Hz. Peygamber'e (s.a.) Zeyd eşinden boşandığında onunla nikahlandığını vahyetti. Zeyd eşini boşamak için geldiğinde Hz. Peygamber eğer Zeyd eşini boşarsa onunla evlenmesi gerektiğinden bunun münafıkların kendisini eleştirmesine sebep olacağından korktu. Bu nedenle "eşini tut" dedi ve Allah'ın vahyettiği şeyi kendi içinde saklayarak Zeyd'i nikahını korumaya azmettirdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.) azarlandı *ve ona "İnsanlardan korkuyorsun, halbuki Allah korkmana daha layıktır"*[197] *dendi.*

[998] *Denilmiştir ki Zeynep Hz. Peygamber'in (s.a.) halasının kızıydı* ve onunla (s.a.) evlenmeyi istiyordu. Hz. Peygamber onu Zeyd'le nikahlayınca bu hem ona hem de ebeveynine ağır geldi. Bunun üzerine şu âyet indi: "Allah ve Resulü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur." [198] Âyet inince onlar istemeyerek de olsa boyun eğdiler. Bununla birlikte Zeynep o evlilik bağından kurtulduktan sonra *Hz. Peygamber'in kendisiyle evlenmesini istedi. Bu sebeple Zeyd'e karşı geçimsizlik yaptı.* Nihayet Zeyd'i yordu *ve Zeyd de onu boşadı.* Ardından Hz. Peygamber (s.a.) sözü edilen neshi açıklamak amacıyla Allah'ın emriyle onunla evlendi. Bu iki görüşe göre bu kıssada Hz. Peygamber'in (s.a.) herhangi bir günahı yoktur.

[999] Hz. Peygamber'in Zeyneb'i gördüğü zaman *onu sevdiği sözüne gelince Hz. Peygamber'in böylesi şeylerden korunması gerekir. Doğru olsa bile kalbin meyli, kişinin gücü dâhilinde değildir.* Sonra Hz. Peygamber'in (s.a.) Zeynep'i sevdiğini söyleyenlerin kimisi Hz. Peygamber onu sevince Zeynep'in eşine haram olduğunu söyler. Oysa bu yanlıştır. Aksi halde Hz. Peygamber'in Zeyd'e "eşini bırakma" emri, zinayı emretmek olur ve Zeynep'in Zeyd'in eşi olarak nitelenmesi yalan olur. Onlardan kimisi de "Zeynep haram olmadı fakat Zeyd'in onu boşaması zorunlu oldu" demiştir. Bunlar şöyle söylemiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.) kalbinin Zeyneb'e meyli ve *bu meylin* peşinde gerçekleşen *olaylarda Zeyd Zeynep'i boşamakla imtihan edilmiştir.* Çünkü kişinin Allah rızası için karısından vazgeçmesi, ancak Allah'ın başarı ihsan ettiği kimsenin boyun eğebileceği zor bir iştir. *Ayrıca Hz. Peygamber de* gizlemek suretiyle *vahye hıyanetten sakınması için gözünü aşırı derecede korumakla veya* düşmanlardan gelecek *eleştiriye maruz kalmakla imtihan edilmiştir.*

[٩٩٦] الثالث قصة زيد وزينب.

[٩٩٧] الجواب أنه أي نكاح زينب كان بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء، وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيداً إذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمها التزوج بها ويصير سبباً لطعنهم فيه فقال لزيد: «أمسك عليك زوجك». وأخفى في نفسه ما أوحي إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾.

[٩٩٨] وقيل: كانت زينب ابنة عمة النبي r وطامعة في تزوّجه إياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الآية فانقادوا كرهاً وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى أعيته فطلقها فتزوجها النبي بأمرٍ من الله بياناً لذلك النسخ، وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة.

[٩٩٩] وما يقال أنه أحبها حين رآها فما يجب صيانة النبي عن مثله، وإن صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال: لما أحبها حرمت على زوجها، وهذا باطل وإلا كان أمره بإمساكها أمرً بالزنا وكان وصفها بكونها زوجاً له كذباً، ومنهم من قال: لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها. قالوا: وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلباً لمرضاة الله أمرٌ صعب لا ينقاد له إلا موفق، و ابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي بالإخفاء أو التعرض للطعن من الأعداء.

[1000] *Dördüncüsü, "Yeryüzünde düşmanı dize getirmedikçe esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti kazanmanızı istiyor. Allah aziz ve hakîmdir. Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı aldığınız fidyeden ötürü size büyük bir azap dokunurdu."* [199] *âyetidir.*

[1001] *Cevap: Bu, evlâ olanın terkinden dolayı bir paylamadır.* Evlâ olan ise düşmanı tamamıyla alt etmektir. *Zira* fidyenin *haram olduğu hükmü bu âyetten alınmıştır.* Bu âyetin inişinden önce haram değildi. "Eğer daha önceden verilmiş hüküm olmasaydı" diye başlayıp devam eden âyetin anlamı, "Eğer öncesinde ganimetler helal kılınmamış olsaydı size bu fidyeyi almanız nedeniyle azap ederdim" demektir.

[1002] *Beşincisi, "Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin" âyetidir.*[200] *Affetme ancak günah işlendiğinde olur.*

[1003] *Cevap: Bu, hitapta inceliktir.* "Allah sana rahmet etsin ve seni affetsin gördün mü!" sözün gibidir. Dolayısıyla âyetin zâhirde ifade ettiği anlama yorulması yani Allah'ın Hz. Peygamber'i (s.a.) affettiği sonra da azarladığının anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bu, yanlıştır. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştedir: *Aksi halde affın ardından azarlama olmaz.* Buna göre âyetteki af, günaha delalet etmemektedir. Orada bir azarlama olduğu kabul edilse bile *deriz ki bu* azarlama, *yalnızca* savaşları idare etmek gibi *dünyevî maslahatlara ilişkin hususlarda evlâ olanı terk etmek nedeniyledir.* Zira Hz. Peygamber (s.a.) Tebuk seferinden geri kalmak için bahane uyduran bir topluluğa izin vermiştir. Savaş işlerinde daha üstün olanı terk eden bazen azarlanır.

[1004] *Altıncısı, "Belini büken yükünü kaldırmadık mı?"*[201] *âyetidir.* Burada yük/vizr günahtır ve onun beli bükmesi ise günahın büyüklüğünü gösterir.

[1005] *Cevap:* Âyette sözü edilen yük, *Hz. Peygamber'in peygamberlikten önce* işlediklerine *yahut evlâ olanı terke* yorulur. Bu takdirde belini bükme, Hz. Peygamber'in (s.a.) onu büyümsediğine yorulur. *Yahut* deriz ki bu âyetteki yük, tıpkı "harp ağırlıklarını[202] bırakıncaya dek"[203] âyetinde olduğu gibi, ağırlık anlamındadır. Dolayısıyla burada *ağırlık anlamında* kullanılmış olabilir. *Bu ağırlık ise kavminin* onu inkar ve Allah'a şirkte *ısrar etmesinde* ve dinin emrini gerçekleştirmeye güç yetirmemesinden *dolayı yaşadığı* şiddetli *üzüntüdür.* Fakat Allah onun şanını yüceltti ve belini berkittiğinde onun yükünü ve ağırlığını kaldırdı. "Senin adını yücelttik" ve "zorlukla birlikte kolaylık vardır"[204] âyetleri bu yorumu desteklemektedir.

[١٠٠٠] الرابع؛ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآَخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۞ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

[١٠٠١] الجواب أنه عتابٌ على ترك الأولى الذي هو الإثخان فإن التحريم أي تحريم الفداء مستفادٌ من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله: ﴿لَولاَ كِتَابٌ﴾ إلى آخره أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء.

[١٠٠٢] الخامس؛ ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ والعفو إنما يكون عن الذنب.

[١٠٠٣] الجواب أنه تلطف في الخطاب على طريقة قولك: أرأيت رحمة الله وغفر لك، ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه إذ هو باطلٌ قطعاً وإليه أشار بقوله: «وإلا فلا عتاب بعد العفو» وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب، و إن سلم أن هناك عتاباً قلنا: ذلك العتاب إنما كان بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فإنه ﷺ أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب.

[١٠٠٤] السادس؛ ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۞ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ والوزر هو الذنب وإنقاضه الظهر يدل على كبره.

[١٠٠٥] الجواب أن الوزر المذكور محمولٌ على ما كان قد اقترفها قبل النبوة أو هو ترك الأولى والإنقاض حينئذٍ محمولٌ على استعظامه إياه، و نقول: إنه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الحَرْبُ أَوزَارَهَا﴾ فجاز أن يكون ههنا مستعملاً للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لإصرار قومه على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوّي هذا التأويل قوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾.

[1006] *Yedincisi "Allah böylece senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar"*[205], *"Günahın için istiğfar et"*[206], *"Allah Peygamber'in tövbesini kabul etti"*[207] *âyetleridir.* Zira tövbe ancak günahla olur.

[1007] *Cevap: Bu, peygamberlikten öncedir. Onun peygamberlikten önce ve sonra olanlara yorulmasına gelince lafız buna delalet etmemektedir.* Çünkü peygamberlikten önce Hz. Peygamber'in biri diğerinden önce gelen iki küçük günah işlemiş olması mümkündür. *Yahut evlâ olanın terkine yorulur.* Bunun günah olarak adlandırılması ise Hz. Peygamber'e çok görülmesidir. *Yahut* şöyle deriz: *Kavminin günahı Hz. Peygamber'e (s.a.) nispet edilmiştir.* Kavmin reisinin bağlılarının bir kısmının yaptıkları reise nispet edilebilir. Bu durumda anlam, "Ümmetinin önceki ve sonraki günahlarının senden dolayı bağışlanması için" ve "ümmetinin günahı için istiğfar et" ve "Allah, Peygamber'in ümmeti ve bağlılarının tövbesini kabul etti" şeklindedir.

[1008] *"Mastar mefule izafe edilmiştir ve dolayısıyla anlam, 'kavminin günahı sanadır'* yani 'kavminin işlediği günahlar sana nispetle onların sana yaptığı türlü ezalar gibidir' *şeklindedir" sözüne gelince bunun zayıflığı kapalı değildir. Zira bu,* ancak *geçişli mastarlarda* olur. Oysa günah/zenb bu mastarlardan değildir. Günahın ona nispetinde en küçük taallukla yetinmek, zevk-i selimin kabul etmeyeceği şeylerdendir.

[1009] *Sekizincisi, "Âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve öte döndü"*[208] *âyetidir.*

[1010] *Cevap: Yüce ahlakına yaraşan şeyler içinde evlâ olanı terk etmiştir.* Onun (s.a.) gibisi ise böylesi durumlarda azarlanır.

[1011] *Dokuzuncusu, "Sabah akşam rablerinin yüzünü isteyerek O'na yakaranları kovma!"*[209] *âyetidir.*

[1012] *Cevap: Yasak, olayın gerçekleştiğine delalet etmez.* Çünkü bununla geçmiş zamanda olan şeyin gelecek zamanda da olması ve süreklilik kazanması amaçlanmış olabilir.

[1013] *Onuncusu, "Ey Peygamber Allah'tan kork"*[210] *ve "Ey Resûl sana indirileni tebliğ et"*[211] *âyetleridir.*

[1014] *Cevap yukarıda geçti:* Bununla geçmişte olanın gelecekte de olması ve sürekliliği amaçlanmıştır. *Ayrıca emir ve yasak,* ileride öğreneceğin gibi *ismetin en güçlü sebeplerindendir.* Dolayısıyla da emir ve yasak, günah işlendiğine delalet etmez.

[١٠٠٦] السابع قوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، و قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾، و قوله: ﴿لَقَد تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾ إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب.

[١٠٠٧] الجواب أنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى أو أنه ترك الأولى وتسميته بالذنب استعظامٌ لصدوره عنه، أو نقول: نسب إليه ذنب قومه فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمّتك وما تأخر منه، واستغفر لذنب أمّتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه.

[١٠٠٨] وأما ما يقال: إن المصدر مضافٌ إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك فلا يخفى ضعفه فإن ذلك إنما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعليق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم.

[١٠٠٩] الثامن قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝ أَن جَاءَهُ الأَعْمَى﴾.

[١٠١٠] الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله.

[١٠١١] التاسع قوله: ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي.

[١٠١٢] الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان كالآتي على ما كان عليه في الماضي.

[١٠١٣] العاشر؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيكَ﴾.

[١٠١٤] الجواب ما مرّ من قصد التثبيت والاستمرار مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب.

[1015] *On birincisi, "Eğer şirk koşarsan kesinlikle amelin boşa gider"*[212] *âyetidir.*

[1016] *Cevap: Şartlı önerme, tarafların gerçekleşmiş olmasını gerektirmez.* Nitekim "Eğer Zeyd taşsa cansızdır" sözünde böyledir. *Yahut gizli şirk kastedilmiştir. Gizli şirk ise insanlara* hatta Allah dışındaki şeylere *yönelmektir.* Dolayısıyla da evlânın terki kabilindendir. *Yahut Hz. Peygamber'e hitap edilmiş ama tariz yoluyla başkası kastedilmiştir. İbn Abbâs'ın (r.a.) şu sözü* de bu yorumu desteklemektedir: *"Kur'ân yalnızca sana indi yani dinle ey komşu!"*

[1017] *On ikincisi, "Eğer sana indirdiğimizden kuşkun varsa senden önce kitabı okuyanlara sor. Şüphesiz sana rabbinden hak geldi, kuşkulananlardan olma!"*[213] *âyetidir.*

[1018] *Cevap: Cümle şartlıdır.* Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.) kuşkuyla nitelenmemiştir, aksine imkânsızın farz edilmesi gibi onun (s.a.) kuşkulandığı farz edilmiş ve bu varsayım doğrultusunda Ehl-i kitaba başvurması emredilmiştir. *Ehl-i kitaba başvurmanın faydası ise gücü ve itminanı artırmak veya diğer peygamberlerin peygamberliğinin keyfiyetini öğrenmektir.* Böylece Hz. Peygamber (s.a.), önceki peygamberlere verilenin benzerinin kendisine de verildiğini öğrenecektir. Sen farkındasın ki bu iki fayda, doğrudan doğruya başvurmanın sonucudur. Oysa âyette zikredilen başvuru, kuşku olduğu varsayımına bağlıdır.

[1019] Yazar şöyle dedi: *Bil ki biz bu örneklerde sözü uzattık. Zira bilinmesini istedik ki peygamberlerin unutarak* veya yanılarak büyük günah *ve kasten küçük günah işledikleri veya işlemedikleri hususunda kesin bir şey yoktur.* Nitekim yazar daha önceki sözüyle olumsuz anlamda kesin bir delil olmadığına dikkat çekmişti. Sen biliyorsun ki bu âyetlerin tartışma konusu yani peygamberlerin yanılarak büyük günah işlemekten ve kasten küçük günah işlemekten korunmuş olması hususundaki delaleti güçlü değildir. Söz konusu âyetlerin olumlu anlamda delaletleri de kesin değildir. Çünkü burada yazar, kabul edenlerin delillerine cevap verdi. *Bununla birlikte aklî ihtimal bulunmaktadır. Çünkü aksi farz edildiğinde* yani günah işledikleri varsayıldığında hiç şüphesiz *bu, özü gereği bir imkânsızlığa yol açmaz. Peygamberin elinde mucizenin gerçekleşmesi ise onların günah işlemediğine delalet etmez.* Şu halde bu hususu imkân sahasına atmak ve peygamberler hakkında dili serbest bırakma cüreti göstermemek gerekir.

[١٠١٥] الحادي عشر؛ ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾.

[١٠١٦] الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك: إن كان زيد حجراً كان جماداً، أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى أو المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده أنه قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل القرآن على إياك، أعني فاسمعي يا جارة.

[١٠١٧] الثاني عشر؛ ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾.

[١٠١٨] الجواب شرطية فلم يوصف ﷺ بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال، وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة وأنت خبيرٌ بأن هاتين الفائدتين إنما تترتبان على الرجوع ابتداءً، والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك.

[١٠١٩] قال المصنف واعلم أنّا إنما طوّلنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً كما نبّه عليه بقوله سابقاً وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً ليست بالقوية أو إثباتاً إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة، وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرّح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.

Altıncı Maksat: Masumluğun Hakikati

[1020] Masumluğun hakikatini açıklamayı onun varlığını tasdikten sonraya aldı. Çünkü hakiki mahiyet, varlığa dayanır. Bütün şeylerin doğrudan Fâil-i Muhtâr'a dayandığı ilkemizin gerektirdiği üzere *bize göre masumluk, Allah'ın peygamberlerde günah yaratmamasıdır.* Allah'ın zâtı nedeniyle zorunlu kıldığını benimsemeleri ve istidat ve kâbilleri dikkate almaları nedeniyle *filozoflara göre masumluk, fücurdan alıkoyan bir melekedir.* Bu nefsânî sıfat başlangıçta *isyanların kusurlarını ve itaatlerin faziletlerini bilmekle meydana gelir.* Zira bu bilgi, isyandan alıkor ve itaate sevkeder. *Ardından* gerekli şeylere sevkeden *emirleri* ve gereksiz şeylerden kaçındıran *yasakları içeren vahyin* onlara *peş peşe gelişiyle güçlenir* ve yerleşir. *Peygamberlerin* yanlışlıkla işledikleri veya kasten yapabileceklerini mümkün görenlere göre kasten *işledikleri küçük günahlar ile evlâ* ve üstün *olanı terki gerekçesine dayalı itiraza gelince kuşkusuz nefsânî sıfatlar* ilk oluştuklarında yerleşik olmayan *hallerden ibarettir. Sonra yavaş yavaş* bulundukları mahallere yerleşik *melekelere dönüşürler.*

[1021] *Bir grup şöyle demiştir: Masumluk, kişinin nefsinde yahut bedeninde bulunan bir özellik olup bu özellik sayesinde kişinin günah işlemesi imkânsız olur. Fakat* günah işlemek *böyle* imkânsız *olsaydı günahı terk nedeniyle övgünün hak edilmeyeceği, bu görüşü yanlışlamaktadır.* Çünkü imkânsızı terk etmekle ne övgü ne de sevap olur. Zira imkânsız, ihtiyâr kapsamına giren güç yetirebilir bir şey değildir. *Yine peygamberlerin günahları terk etmekle mükellef olduğu ve bundan dolayı ödüllendirileceği hususunda icma vardır. Eğer günah işlemeleri imkânsız olsaydı durum böyle olmazdı.* Çünkü biraz önce öğrendiğin gerekçeden dolayı ne imkânsızı terk etmekle mükellef tutma ne de bundan dolayı sevap verme söz konusudur. *Yine "Ben sizin gibi bir insanım şu var ki bana vahyedilmektedir"*[214] *âyeti, beşeriyetle ilgili hususlarda peygamberlerin diğer insanlarla aynı olduğu ve ayrışmanın başka bir şeyle değil, sadece vahiyle olduğuna delalet etmektedir.* Dolayısıyla onların da diğer insanlar gibi günah işlemesi imkânsız değildir.

Yedinci Maksat: Meleklerin Masumluğu

[1022] *Bu hususta ihtilaf edilmiştir. Meleklerin masum olduğunu reddedenlerin iki delili vardır.*

المقصد السادس في حقيقة العصمة

[١٠٢٠] آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم و هي عند الحكماء بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة، وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهواً أو عمداً عند من يجوّز تعمدها، و من ترك الأولى والأفضل فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي راسخة في محلها بالتدريج.

[١٠٢١] وقال قوم: العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه أي هذا القول أنه لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعاً لما استحق المدح بذلك أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار وأيضاً فالإجماع منعقدٌ على أنهم أي الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً، وأيضاً فقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ إلى ما يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.

المقصد السابع في عصمة الملائكة

[١٠٢٢] وقد اختلف فيها فللنافي وجهان؛

[1023] *Birinci delil: Allah'ın onların ağzından söylediği şu sözdür: "Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek yüceltiyoruz ve takdis ediyoruz."*[215] *Kuşkusuz bu sözde isyanın çeşitli yönlerinin bulunduğu kapalı değildir.* Bu sözde dört isyan vardır. *Zira bu söz, Allah'ın halife yaptığı bir kimsenin kusurlarını zikrederek gıybetini yapmayı, kendini beğenmeyi,* kendi faziletlerini zikrederek *nefsini tezkiye etmeyi içermektedir ve melekler bu sözde söyledikleri* bozgunculuk ve kan dönme nispetini *zanlarına uyarak söylemişlerdir.* Çünkü Allah Adem oğullarını şereflendirmeyi irade etmişken onların düşmanlarına ayıplarını bildirmesi Allah'ın hikmetine yakışmaz. *Böylesi durumlarda zanna tabi olmak, caiz değildir.* Zira yüce Allah "bilmediğin şeyin ardına düşme"[216] buyurmuştur. Yine *bu sözde Allah'ın yaptığı fiilde O'na karşı çıkış söz konusudur ki bu, isyanların en büyüğüdür.*

[1024] *İkinci delil: İblis* secdeyi terk ettiği için *asidir.* Bu sebeple kovulmuş ve lanetlenmiştir. *Halbuki o, "İblis hariç meleklerin hepsi secde ettiler"*[217] *âyetinde meleklerden istisna edilmesinin ve "Hani biz meleklere secde edin demiştik"*[218] *âyetinde içerilmesinin gösterdiği gibi meleklerdendir. Aksi halde yerilmeyi hak etmezdi ve ona "Sana emrettiğimde secde etmeni engelleyen nedir?"*[219] *denmezdi.*

[1025] *Birinci delilin cevabı: Meleklerin "yaratacak mısın" sözü,* insanların yaratılması hususunda Allah'a karşı itiraz değil, onların yaratılmasına sevkeden *hikmetin açıklanmasını istemekten ibarettir. Gıybet, gıybeti yapılan kişinin ayıplarını açığa vurmaktır. Bu ise ancak o kişiyi bilmeyene yapılabilir.* Oysa eksikliklerden münezzeh olan Allah açık ve gizli her şeyi bilendir. Dolayısıyla orada gıybet olamaz. *Aynı şekilde tezkiye* nefsin faziletlerini izhar etmektir. Dolayısıyla Allah'a nispetle tezkiye düşünülemez. *Zanna tabi olma da söz konusu değildir. Onlar bunu Allah'ın bildirmesiyle veya başka bir yoldan bilmişlerdir.* Zira Allah'ın bildirmesinde bizim bilmediğimiz bir hikmet olabilir. Başka yol ise Levh-i Mahfuz'dan okumaları gibidir.

[1026] *İkincinin cevabı:* "Cinlerdendi ama rabbinin emrinden saptı"[220] âyetinin gösterdiği gibi *İblis cinlerdendir. İstisna doğrudur ve* yerinde bilindiği gibi ismin söylenmesinde çoğu aza *baskın yapma kuralı gereği emir onu da içermiştir. Bir grup meleğin* söylendiği üzere *cin olarak adlandırılması* -ki bu takdirde İblis'in cinlerden olması, meleklerden olmasıyla çelişmeyecektir- *zahire aykırıdır.* Zira cin lafzından ilk olarak anlaşılan anlam, melek kategorisine girmeyen şeydir. *Bununla birlikte onun kibir ve isyanının gerekçesi anlatılırken* cinlerden olduğunu *söylemek de* âyetin nazmından doğrudan anlaşıldığı üzere meleklerden olduğuyla *bağdaşmamaktadır.*

[١٠٢٣] الأول ما حكى الله عنهم من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي أربعة إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه أيضاً العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه أيضاً أنهم قالوا ما قالوه من نسبة الإفساد والسفك رجماً بالظن إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وفيه أيضاً إنكار على الله فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي.

[١٠٢٤] الوجه الثاني؛ إبليس عاص بترك السجود حتى صار مطروداً ملعوناً وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله: ﴿فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۞ إلاَّ إِبْلِيسَ﴾، وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا﴾ قد تناوله وإلا لما استحق الذم ولما قيل له:﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

[١٠٢٥] والجواب عن الوجه الأول أنه أي قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ﴾ استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم والغيبة إظهار مثالب المغتاب وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالمٌ بجميع الأشياء ما ظهر منها وما يظن فلا غيبة هناك، وكذلك التزكية إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها أو بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح.

[١٠٢٦] والجواب عن الوجه الثاني أن إبليس كان من الجن لقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمرِ رَبِّهِ﴾ وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذٍ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع أن ذكره أي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه أي يأبى كونه

Çünkü meleğin tabiatı, isyanı gerektirmez. Yahut bu, cinin meleklerden bir grubun ismi oluşuyla bağdaşmaz.

[1027] *Meleklerin masum olduğunu kabul edenler için de meleklerin masumluğuna delalet eden âyetler vardır. Mesela: "Allah'ın emrine isyan etmezler ve ne emredilirse onu yaparlar"*[221]*, "Gece gündüz tesbih ederler, hiç ara vermezler"*[222]*.* Zira bundan bilinir ki onlar isyan etmezler. Aksi halde tesbihe ara verirlerdi. *"Üstlerindeki rablerinden korkarlar"* yani isyan etmezler *"ve emredileni yaparlar"*[223]*.*

[1028] *Cevap:* Söz konusu âyetlerle yapılan *bu* istidlâl, *ancak âyetlerin varlık, zaman ve isyanlar bakımından genelliği sübut bulduğu takdirde geçerlidir* ki bu âyetlerle bütün meleklerin bütün zamanlarda bütün günahlardan beri olduğu ortaya çıksın. *Oysa bu hususta* gerek olumsuz gerekse olumlu anlamda *kesin bir şey yoktur* aksine delillerin her iki tarafı da zandır. *Zan ise* bilgi ve kesinliğin arandığı *böylesi meselelerde hakikat adına hiçbir şey vermez.*

Sekizinci Maksat: Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu

[1029] *Peygamberlerin süfli* ve yersel *meleklerden üstün olduğu hususunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma, ulvi* ve göksel *melekler hakkındadır. Ashabımızın çoğu, peygamberlerin daha üstün olduğunu söylemiştir.* Din bağlılarının çoğu ve *Şia da bu görüştedir. Mu'tezile ile bizden* Ebû Abdullah *el-Halîmî* ve Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî *meleklerin daha üstün olduğunu söylemiştir. Filozoflar da bu görüştedir. Ashabımız dört delil getirmiştir.*

[1030] *Birincisi, "Hani biz meleklere Adem'e secde edin demiştik"*[224] *âyetidir.* Dolayısıyla melekler Adem'e secde etmekle emrolunmuşlardır. *Burada akla gelen şey, daha aşağı olanın daha yüksek olana secde etmesinin emredilmesidir. Bunun tersi hikmete aykırıdır.* Zira secde, hizmet türlerinin en büyüğüdür. Daha üstün olanın daha aşağıdakine hizmet ettirilmesi ise akılların kabul etmeyeceği bir şeydir. Adem onlardan daha üstün olduğuna göre diğer peygamberler de böyledir. Çünkü peygamberlerin ayrı olduğunu söyleyen yoktur.

من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسماً لطائفةٍ من الملائكة.

[١٠٢٧] وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾، و قوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾ إذ يعلم منه أنهم لا يعصون وإلا حصل الفتور في التسبيح، و قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ أي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون.

[١٠٢٨] والجواب إنما يتم ذلك الاستدلال بتلك الآيات إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي حتى يثبت بها أن جميعهم مبرّؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث لا نفياً ولا إثباتاً بل أدلة ظرفية ظنية وأن الظن لا يغنى في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئاً.

المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة

[١٠٢٩] لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية الأرضية إنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل، وقالت المعتزلة و أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر: منّا الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوهٍ أربعة؛

[١٠٣٠] الأول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ فقد أمروا بالسجود وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لأن السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول، وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفصل.

[1031] *Şöyle denemez: Secde çeşitli şekillerde olur. Belki de meleklerin secdesi* Adem'e *tazim secdesi değildi.* Zira onların secdesinin Allah'a olması ve Adem'in de onların kıblesi gibi olması mümkündür. Adem'e olması halinde onların örfünde secdenin bizim örfümüzdeki selam yerini tutması mümkündür. Bu durumda secde tevazu ve hizmetin son sınırı olmayacaktır. Çünkü bu, örfi bir hüküm olup zamanın değişmesiyle değişmesi mümkündür. Yine meleklere secdenin emredilmesi, onlar arasında itaatkar olanların isyankar olanlardan ayrıştırılması amacıyla yapılmış bir imtihan olabilir. Dolayısıyla da Adem'in bu ihtimallerden herhangi birinde onlardan üstün tutulmasını gerektirmez.

[1032] *Çünkü biz şöyle diyoruz: "Bana üstün kıldığın şu kişiye bir bak!"*[225] *ve "Ben ondan daha üstünüm, beni ateşten yarattın onu ise çamurdan yarattın"*[226] *âyetleri, söz konusu secdenin şereflendirme* ve üstün tutma *secdesi olduğunu göstermekte ve diğer ihtimalleri nefyetmektedir.* Zira daha önce orada secde etme emri dışında şereflendirmenin yapılabileceği bir şey zikredilmedi.

[1033] *İkincisi "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra da onları meleklere gösterip 'Eğer iddianızda sadık iseniz bunların isimlerini söyleyiniz' dedi.* Bunun üzerine melekler 'Seni eksiklerden tenzih ederiz senin bize öğrettiğinden başka bilgimiz yok' dediler"[227] *âyetleridir.* Bu âyetler, Adem'e bütün isimlerin öğretildiğini ama meleklere öğretilmediğini gösterir. *Bilen ise bilmeyenden daha üstündür. Çünkü âyetin amacı budur. Yine âyette "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!"*[228] *denilmektedir.*

[1034] *Üçüncüsü: İnsanın şehveti, öfkesi ve vakit alan meşguliyetleri gibi ibadet etmesinin önünde engeller vardır. Oysa meleklerde bunların hiçbiri yoktur. Kuşkusuz bu engellerle birlikte ibadet, daha ihlaslı ve daha çetindir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in şu sözünden dolayı daha üstündür: "Amellerin en üstünü, en güç olanıdır."* Dolayısıyla bu ameli yapan kimse daha çok sevap kazanır.

[1035] *Dördüncüsü: İnsan,* şehvetsiz ve akıl sahibi olan *melek ile* akılsız ve şehvet sahibi *hayvan arasında bir yapıda yaratılmıştır. Dolayısıyla o, aklı sayesinde meleklerden bir paya ve tabiatı sayesinde de hayvanlardan bir paya sahiptir. Sonra kimin tabiatı aklına baskın gelirse o, hayvanlardan daha kötüdür. Zira yüce Allah "Onlar hayvanlar gibi hatta daha sapkındırlar"*[229] *ve "Allah katında hayvanların en kötüsü akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir"*[230] *buyurmuştur. Bu,* iki taraftan birini diğerine kıyaslamak yoluyla, *aklı tabiatına baskın gelenin meleklerden daha üstün olmasını gerektirir.*

[١٠٣١] لا يقال: السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم، وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاءً لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيءٍ من هذه الاحتمالات.

[١٠٣٢] لأنّا نقول: قوله: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾، و ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ يدل على أنه إسجاد تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود.

[١٠٣٣] الثاني قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها والعالم أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك، ولقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

[١٠٣٤] الثالث؛ أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها أي أشقّها» فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها.

[١٠٣٥] الرابع؛ الإنسان ركّب تركيباً بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظٌّ من الملائكة وبطبيعته له حظٌّ من البهيمة؛ ثم إن من غلبت طبيعته عقله فهو شرٌّ من البهائم لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ﴾ الآية وذلك يقتضي بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة.

[1036] *Hasım ise* meleklerin daha üstün olduğuna *aklî ve naklî bir kısım delliller getirmiştir. Aklî deliller altıdır.*

[1037] *Birincisi: Melekler* maddî ilgilerden ve bunların sonuçlarından *soyutlanmış ruhlardır.* Dolayısıyla onların hiçbir özelliği kuvve halinde değildir. Aksine *meleklerin* bütün *yetkinlikleri yaratılışlarının başlangıcından beri bilfiildir. Oysa süflîler* yani insanların düşünen nefisleri *böyle değildir.* Onlar yaratılışlarının başlangıcında yetkinliklerinden yoksundurlar. Onlarda meydana gelen yetkinlikler tedricen ve kuvveden fiile çıkarak meydana gelir. *Tam ise tam olmayanlardan daha yetkindir.*

[1038] *İkincisi: Ruhânîler,* bozuluşa uğramaktan beri ve şerefli *ulvî bedenlerle ilişkilidirler.* Bu bedenler, bağlantıları ve konumlarıyla bu âlemimizi yöneten felekler ve yıldızlardır. *Oysa insan nefisleri oluş ve bozuluşa konu olan süflî cisimlerle ilişkilidirler. Nefislerin nispeti ise cesetlerin nispeti gibidir.*

[1039] *Üçüncüsü: Ruhânîler şehvet ve öfkeden beridirler. Şehvet ve öfke ise bütün kötülüklerin* ve yerilen huyların *ilkesidir.*

[1040] *Dördüncüsü: Ruhânîler nurânî ve latiftirler.* Onlarda kudsî nurların tecellisini engelleyecek perdeler yoktur. Dolayısıyla onlar, daima rabbânî nurların müşâhedesine dalmışlardır. *Oysa cisimseller madde ve sûretten bileşiktir. Madde ise karanlık olup* o daimi müşâhedeye *engeldir.*

[1041] *Beşincisi: Ruhânîler depremler ve bulutlar gibi zor fiilleri yapabilirler.* Zira depremler onların hareketleriyle var olur. Bulut onların yönlendirmesiyle belirir ve kaybolur. Göksel hâdiseler, onların yardımıyla meydana gelir. Kur'ân da şöyle diyerek bunu dile getirmiştir: "İşi taksim edenlere yemin olsun ki"[231] ve "İşi yönetenlere yemin olsun ki"[232]. *Bundan dolayı onlar hiç ara vermezler.* Çünkü onların cisimleri değiştirmeye, evirip çevirmeye ve hareket ettirmeye kudretleri, mizaçsal güçler cinsinden değildir ki onlara yorgunluk ve bıkkınlık ilişsin. *Oysa cisimseller böyle değildir.*

[١٠٣٦] احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية. أما العقلية فستة؛

[١٠٣٧] الأول الملائكة أرواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات أي النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها، وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره.

[١٠٣٨] الثاني الروحانيات متعلقةٌ بالهياكل العلوية الشريفة المبرّأة عن الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها، والنفوس الإنسانية متعلقةٌ بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة، ونسبة النفوس كنسبة الأجساد.

[١٠٣٩] الثالث الروحانيات مبرّأةٌ عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور والأخلاق الذميمة كلها.

[١٠٤٠] الرابع الروحانيات نوارنية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية والجسمانيات مركّبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهد المستمرة.

[١٠٤١] الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب فإن الزلازل توجد بتحريكها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها، وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال: ﴿فَالمُقَسِّمَاتِ أَمْراً﴾، وقال: ﴿فَالمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ لا يلحقها بذلك فتور لأن قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات.

[1042] *Altıncısı: Ruhânîler, hem önceki asırlardaki hem gelecek zamanlardaki hem de* şu an bizim *habersiz olduğumuz şeyleri bildiğinden daha bilgilidir. Ayrıca onların bilgisi tümel, fiilî ve fıtrî olup yanlıştan güvendedir.* Tümeldir çünkü onların tikel misallerin yansıyacağı duyuları yoktur. Fiilîdir çünkü onlar, oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen şeylerin ilkeleridir. Fıtrîdir çünkü kuvveden beri ve soyut olduklarından yaratılışlarının başlangıcında meydana gelmiştir. *Oysa cisimseller bunun tersinedir.*

[1043] *Cevap: Bütün bunlar bizim kabul etmediğimiz felsefî esaslara dayalıdır.* Fakat kelâmcıların daha üstünlükteki tartışması, sevabın daha çok olması anlamındadır. İyi düşün!

[1044] *Naklî deliller ise yedidir. Birincisi* şu âyettir: "De ki ben size yanımda Allah'ın hazineleri vardır demiyorum, gaybı da bilmiyorum. *Ben size meleğim de demiyorum."*[233] *Kuşkusuz bu,* büyüklenme ve üstten bakmanın reddi, bu derecelerden vazgeçme ve *tevazu bağlamında söylenmiş* bir sözdür. Sanki şöyle demiştir: Ben kendime ilâhlık ve meleklik gibi insan olmanın ötesinde bir mertebe nispet etmiyorum aksine pek çok insanda bulunan bir özelliğe, peygamberliğe sahip olduğumu iddia ediyorum.

[1045] *Cevap: Bu sözün tevazu bağlamında söylendiğini kabul etmiyoruz. Aksine* bu âyetten önceki âyet olan *"Âyetlerimizi yalanlayanlara yaptıkları fasıklıktan ötürü azap dokunacaktır"*[234] *âyeti indiğinde bununla Kureyş kastedildiğinden Hz. Peygamber'le (s.a.) alay etmek* ve onu yalanlamak *için bir an önce azabı getirmesini istediler. Bunun üzerine "De ki ben size yanımda Allah'ın hazineleri vardır demiyorum, gaybı da bilmiyorum, ben size meleğim de demiyorum" âyeti inerek şunu açıkladı: Onun (s.a.) Allah'ın hazinelerini* açıp *azap indirme gücü olmadığı gibi azabın onlara ne zaman geleceğini de bilmemektedir. O, melek de değildir ki* onlara *azap indirebilsin. Nitekim rivayet edildiğine Cebrail (a.s.) iki kanadından biriyle* Lut kavminin ülkesini *alt üst etmiştir. Öyleyse âyet, meleğin daha kudretli ve daha güçlü olduğuna delalet etmektedir.* Sevabın daha çok oluşu anlamında *daha üstünlük sözü nerede!*

[١٠٤٢] السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة عنّا في الحال وعلومهم كلية إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لأنها مبادٍ للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه.

[١٠٤٣] والجواب أن ذلك كله مبنيٌّ على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر.

[١٠٤٤] وأما الوجوه النقلية فسبعة؛ الأول قوله تعالى: ﴿قُل لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الغَيبَ﴾ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ فإنه كلامٌ في معرض التواضع ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال: لا أثبت لنفسي مرتبةً فوق البشرية كالإلهية والملكية بل أدّعي لها ما ثبت لكثيرٍ من البشر وهو النبوة.

[١٠٤٥] والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ العَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكماً به وتكذيباً له فنزلت ﴿لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الغَيبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم أيضاً متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب عليهم كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلّت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية التي هي أكثرية الثواب.

[1046] *İkincisi "Rabbiniz size bu ağacı melek olmayasınız diye yasakladı"*[235] *âyetidir. Zira bu âyetten anlaşılan şudur: Adem ve Havva'nın ağaçtan yemesi yasaklanınca Şeytan "yasak, sizin melekler derecesinden eksik kalmanızı amaçlamaktadır, dolayısıyla ağaçtan yiyin ki o şeref sizde de oluşsun" diyerek onları ağaçtan yemeye teşvik etti.* Onlar da bunu kabul ettiler ve yemeye teşebbüs ettiler.

[1047] *Cevap: Adem ve Havva meleklerin* kendilerinden *sûretçe daha güzel, yaratılışça daha büyük ve güç bakımından daha yetkin olduğunu gördüler ve kendilerinin de böyle olmasını arzuladılar. Bunun* gerçek *yetkinlik* ve ulaşılmak istenen *üstünlük olduğunu vehmettiler.*

[1048] *Üçüncüsü "Ne Mesih Allah'a kul olmaktan çekinir ne de mukarreb melekler"*[236] *âyetidir. Bu âyet açıkça meleklerin Mesih'ten üstün olduğunu ifade etmektedir. Âyet tıpkı şöyle denilmesi gibidir: "Ne benim buna gücüm yeter ne de benden daha güçlü olanın". Böylesi durumdan "ne de benden daha az güçlü olanın" denmez.* Yine âyet, "Ne vezir falana hizmet etmekten çekinir ne de sultan" denilmesi gibidir. Bunun aksinin olması doğru değildir.

[1049] *Cevap: Hıristiyanlar Mesih'in ölüleri diriltebildiğini ve babasız olduğunu görünce onu büyümseyerek* Allah'ın kulu olmaktan çıkardılar ve onun tanrı olduğunu iddia ettiler. *Halbuki melekler bu iki hususta Mesih'ten üstündür. Çünkü onlar Mesih'in yapamadığını yapmaya kadir oldukları gibi babasız ve anasızdırlar. Dolayısıyla onlar, kulluktan çekinmediğine ve bu durum onların ilâhlık iddia etmesine sebep olmadığına göre Mesih kulluk etmeye daha layıktır. Bunun* bizim söz konumuz olan *üstünlükle hiçbir ilgisi yoktur.*

[1050] *Dördüncüsü, "Onun katındakiler büyüklenerek O'na kulluk etmekten çekinmezler"*[237] *âyetidir. "O'nun katında" olmaktan kasıt, mekânsal yakınlık değildir.* Çünkü yüce Allah'ın mekânı yoktur. *Aksine şeref ve mertebe yakınlığıdır. Yine Allah* onların büyüklenip kulluktan çekinmemesini *onlar büyüklenmiyorsa başkalarının büyüklenmemeye daha layık olduğunun delili yapmıştır. İşte bu, meleklerin üstün olduğunun delilidir.* Çünkü eşit veya daha aşağıda olsalardı böyle bir istidlâl uygun olmazdı.

[1051] *Cevap* yüce Allah'ın insan hakkındaki *şu sözüyle muâraza yapmaktır: "Güçlü hükümdarın yanında, yüksek bir derecede".*[238] Bu takdirde "katında olmak" daha üstün olmaya değil, üstün olmaya delalet eder. *Yine*

[١٠٤٦] الثاني قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ إذ يفهم منه أنه حرّضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه وأقدما عليه.

[١٠٤٧] والجواب أنهما رأيا الملائكة أحسن صورةً وأعظم خلقاً وأكمل قوةً منهما فمناهما مثل ذلك وخيّل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة.

[١٠٤٨] الثالث قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ المَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِلهِ وَلاَ المَلاَئِكَةُ المُقَرَّبُونَ﴾ وهو صريحٌ في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة، ولا يقال: من هو دوني وكما يقال: لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس.

[١٠٤٩] الجواب أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى ولكونه بلا أب فأخرجوه عن كونه عبداً لله وادّعوا له الألوهية، والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الأفضلية التي نحن بصددها في شيء.

[١٠٥٠] الرابع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني إذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة، وأيضاً فجعله أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلاً على هذا الوجه وهو أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال.

[١٠٥١] الجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ فيظهر حينئذٍ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية، و

Hz. Peygamber'in (s.a.) Allah'tan naklettiği şu sözüyle muâraza yapılır: *"Ben kırık kalpliler katındayım". Allah'ın katında olan kişiler ile Allah'ın katında bulunduğu kişiler arasında ne kadar da fark vardır!* Nitekim zevk-i selim buna şahittir. *Büyüklenmenin olmayışıyla istidlâl edilmesine gelince bu, daha üstün olmalarıyla değil,* fiilleri yapmada *daha güçlü* ve kudretli *olmalarıyladır.*

[1052] *Beşincisi: Melekler peygamberlerin öğretmenleridir. Yüce Allah "Onu çok güçlü biri öğretti"*[239] *ve "Onu senin kalbine emîn olan Ruh indirdi"*[240] *demiştir. Öğretmen ise* öğrenciden *daha üstündür.*

[1053] *Cevap: Melekler tebliğcidir, öğretmen ise Allah'tır.* Öğretmenin meleklere nispet edilmesi aklî mecaz kabilindendir.

[1054] *Altıncısı: Melekler Allah'ın peygamberlere gönderdiği elçilerdir. Elçiler ise elçiyi gönderene elçinin gönderildiği kişiden daha yakındır. Bu, peygamberin ümmetine nispetle durumuna benzer. Dolayısıyla* melekler *daha üstündür.*

[1055] *Cevap:* Eğer sizin söylediğiniz tümel bir kuralsa *sultan insanlardan birini başka bir sultana elçi olarak gönderdiğinde elçinin, gönderildiği sultandan daha üstün olması gerekir.* Oysa bu kesinlikle yanlıştır.

[1056] *Yedincisi, daima meleklerin peygamberlerden önce zikredilmesidir. Daha aşağı mertebede olan sürekli bir şekilde önce zikredilmez.*

[1057] *Cevap: Bu* sürekli önce zikredilme yalnızca *varlıktaki sıralanma bakımındandır.* Çünkü melekler varlıkta öncedirler. Dolayısıyla lafzî varlık, gerçek varlıkla örtüştürülmüştür. *Yahut iman* sıralanması bakımındandır. *Çünkü meleklerin varlığı daha gizlidir. Dolayısıyla meleğe iman daha güçlüdür.* Bu sebeple onların önce zikredilmesi daha uygundur.

Dokuzuncu Maksat: Velilerin Kerametleri

[1058] *Bize göre keramet*, olağanüstü vakıaların imkânını reddedenlerin aksine *mümkündür ve bizden Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî ile Halîmî'nin ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hariç Mu'tezile'nin aksine vakidir.* İmâm Râzî ***el-Erbaîn***'de şöyle demiştir: "Mu'tezile velilerin kerametlerini inkar eder. Bizden Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî de onlarla aynı düşüncededir. Ashabımızın çoğu ise kerametleri kabul eder. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüştedir."

المعارضة بقول الرسول حكاية عن الله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم» وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم، وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى وأقدر على الأفعال لا بكونهم أفضل.

[١٠٥٢] الخامس أن الملائكة معلمو الأنبياء؛ قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَى قَلْبِكَ﴾ والمعلم أفضل من المتعلم.

[١٠٥٣] الجواب أنهم المبلغون والمعلم هو الله وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي.

[١٠٥٤] السادس؛ الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمّته فتكون الملائكة أفضل.

[١٠٥٥] الجواب إن ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه وهو باطلٌ قطعاً.

[١٠٥٦] السابع؛ إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدّم على سبيل الإطراد.

[١٠٥٧] الجواب أن ذلك التقديم المطرد إنما هو بحسب ترتيب الوجود فإن الملائكة مقدّمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي أو بحسب ترتيب الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى فيكون تقديم ذكرهم أولى.

المقصد التاسع في كرامات الأولياء

[١٠٥٨] وأنها جائزةٌ عندنا خلافاً لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافاً للأستاذ أبي اسحاق والحليمي منّا وغير أبي الحسين من المعتزلة قال الإمام الرازي في الأربعين: المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو اسحاق منّا وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة.

[1059] *Bize göre kerametlerin imkânı benimsediğimiz esaslar doğrultusunda açıktır.* Söz konusu esaslar şunlardır: Mümkünler Allah'ın onların tamamını kuşatan kudretine dayalıdır. Hiçbir mümkün Allah'ın kudreti için imkânsız değildir. Allah'ın fiillerinde bir gayenin bulunması zorunlu değildir. Hiç kuşkusuz keramet mümkün bir durumdur. Çünkü onun gerçekleştiği varsayıldığında zâtı gereği imkânsız bir şey gerekmemektedir.

[1060] *Kerametin gerçekleşmesine gelince bunun delili Hz. Meryem kıssasıdır.* Zira Hz. Meryem herhangi bir erkek olmadan hamile kalmış, herhangi bir sebep olmadan onun yanında rızık bulunmuş ve kuru hurma dalından ona yaş hurma dökülmüştür. Bu şeyleri Hz. Zekeriya'nın (a.s.) mucizeleri ve Hz. İsa'nın (a.s.) irhâsâtı saymak, insaflı kimsenin yapacağı şey değildir. *Bir diğer delil Âsaf kıssasıdır.* Buna göre Âsaf, Belkıs'ın tahtını uzak mesafeden göz açıp kapayıncaya dek getirmiştir. Bu, Hz. Süleyman'ın (a.s.) mucizesi değildir. Çünkü onun elinde ve peygamberlik iddiasıyla eş zamanlı olarak gerçekleşmemiştir. *Bir diğer delil, Ashab-ı Kehf kıssasıdır.* Buna göre eksikliklerden münezzeh olan Allah onları üç yüz küsur sene herhangi bir afete maruz kalmaksızın canlı olarak uyutmuştur. Oysa onlar, icma ile peygamber değildiler. Bu kıssalarda gerçekleşen olağanüstü hadiselerin *hiçbiri mucize değildi. Çünkü* biraz önce işaret ettiğimiz gibi *mucizenin şartını taşımamaktadır. Bu şart peygamberlik iddiasıyla ve meydana okumayla birlikte gerçekleşmesidir.*

[1061] *Olağanüstü vakıaları* kesinlikle *mümkün görmeyen hasım, daha önce cevabıyla birlikte geçen delilleri getirmiştir. Olağanüstü vakıaları mümkün gören ama* kerameti *inkar edenler ise şöyle delil getirmiştir: Bunlar mucizeden ayrışmaz.* Bu takdirde *mucize peygamberliğe delalet etmez ve peygamberliği ispat kapısı kapanır.*

[1062] *Cevap: Ayrışma* mucizede *meydan okumanın peygamberlik iddiasıyla birlikte bulunması ama* keramette meydan okumanın o iddiayla birlikte *olmamasıyladır.*

[١٠٥٩] لنا أما جوازها فظاهرٌ على أصولنا وهي أن وجود الممكنات مستندٌ إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله، ولا شك أن الكرامة أمر ممكن إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته.

[١٠٦٠] وأما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا وإرهاصاً لعيسى مما لا يقدم عليه منصف، وقصة آصف وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعواه النبوة، وقصة أصحاب الكهف وهي أن الله سبحانه أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً أحياءً بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعاً، وشيء منها أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطه كما أشرنا إليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي.

[١٠٦١] احتج من لم يجوّز الخوارق أصلاً بما مرّ بجوابه ومن جوّزها وأنكر الكرامة احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذٍ دالة على النبوة وينسدّ باب إثباتها.

[١٠٦٢] والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه أي عدم التحدي مع ذلك الادّعاء في الكرامة.

İkinci Mersad: Ahiret

Bu hususta bir kısım maksatlar vardır.

Birinci Maksat: Yok Olan Şeyin Tekrar Var Edilmesi

[1063] Kuşun dirilişi hakkında Hz. İbrahim (a.s.) kıssasının delalet ettiği gibi, cisimlerin fenası, onların parçalarının dağılması ve birbirine karışmasından ibarettir diyenlere göre değil de cisimlerin yok edildiğini düşünenlere göre cismanî diriliş, yok olan şeyin tekrar var edilmesine dayanır. *Bize göre yok olan şeyin tekrar var edilmesi mümkündür.* Mu'tezile imamlarına göre de böyledir. Fakat onlara göre yok bir şeydir. Bu durumda var, yok edildiğinde geriye yokun özel zâtı kalır. Bu nedenle de yokun tekrar var edilmesi mümkündür. Bize göre ise var bütünüyle yok olur ve onun tekrar var edilmesi de mümkündür. *Filozoflar ve* cismanî dirilişi inkar eden *tenasühçüler, Kerrâmiyye'nin bir kısmı ve* Mu'tezile'den *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî* ve Mahmud el-Harezmî Zemahşerî *yok olanın tekrar var edilmesini mümkün görmez.* Bunlar, her ne kadar Müslüman olup cismanî dirilişi kabul etseler de, yokun tekrar var edilmesini inkar ederler ve derler ki cisimlerin tekrar var edilmesi, yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, dağılmış parçalarının bir araya getirilmesinden ibarettir.

[1064] *Bizim* tekrar var edilmeye ilişkin *delilimiz şudur: Onun ikinci varlığı, ne gereklerinden dolayı ne de zâtından dolayı imkânsızdır. Aksi halde başlangıçta da var olamaz* ve imkânsızlar kabilinden olurdu. Zira şeyin zâtının veya lazımlarının gereği, zamanlara göre farklılaşmaz. Böyle imkânsız olmadığına göre zâtına nispetle mümkün demektir. Varılmak istenen sonuç da budur.

[1065] *Eğer şöyle denirse: Tekrar var olma,* yokluğun gelişinden sonra meydana gelen varlık olduğundan, mutlak *varlıktan daha özeldir ve ne daha genelin mümkün olmasından daha özelin mümkün olması gerekir ne de daha özelin imkânsız oluşundan daha genelin imkânsız oluşu gerekir.* Bu durumda onun yokluğundan sonra varlığı ya zâtı nedeniyle ya da gereği nedeniyle imkânsız olabilir ama mutlak varlığı imkânsız olmaz.

[1066] *Biz şöyle deriz: Varlık* kendinde *tek bir şeydir* ve bu tek şeyin hakikati ve zâtı, *ilk olarak var olması veya yok olduktan sonra var edilmesi bakımından değişmez.* Aksine onun mahiyeti dışındaki şeye yani

المرصد الثاني في المعاد

وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في إعادة المعدوم

[١٠٦٣] فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما تدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في إحياء الطير **وهي جائزةٌ عندنا** وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة **خلافاً للفلاسفة والتناسخية** المنكرين للمعاد الجسماني **وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري** ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبّهنا عليه.

[١٠٦٤] **لنا** في جواز الإعادة **أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء** بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب.

[١٠٦٥] **فإن قيل: العود** لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم **أخصّ من الوجود** المطلق **ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم** فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقاً.

[١٠٦٦] **قلنا: الوجود أمرٌ واحد** في حد ذاته **لا يختلف** ذلك الواحد **ابتداءً وإعادة** بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمرٍ خارجٍ عن ماهيته

zamana izafeti değişebilir. *Aynı şekilde var etme de* tek bir şey olup ilk olarak meydana gelişi ile yok olduktan sonra tekrar meydana getirilmesi bakımından değişmez, sadece sözü edilen izafet bakımından değişir. *Öyleyse* başlangıçtaki varlık ile yok olduktan sonraki varlık *imkân, zorunluluk ve imkânsızlık bakımından birbirlerini gerektirirler.* Her iki varlığa ilişkin var etme de böyledir. Çünkü mahiyette uyuşan şeylerin zâtlarına dayalı bu durumlarda ortak olması gerekir. *Eğer* tek *şeyin* söz gelişi ilk var olduğu zaman gibi *bir zamanda mümkün ve* yokluktan sonra var edildiği zaman gibi *başka bir zamanda imkânsız olmasını mümkün görüp bunu da ikinci zamandaki varlığın mutlak varlıktan daha özel ve birinci zamandaki varlıktan izafet bakımından farklı oluşuyla gerekçelendirseydik* ve bu durumda ikinci varlığın imkânsızlığı, ondan daha genel olanın imkânsız oluşunu veya o başkasının imkânsız oluşunu gerektirmeseydi zâtî *imkânsızlığın zâtî zorunluluğa dönüşmesi mümkün olurdu.* Bu da bir zamandaki varlığın mutlak varlıktan daha özel olması ve diğer zamandaki varlıktan başka olmasıyla gerekçelendirilirdi. Bu durumda o daha özelin imkânsız olması, mutlak veya başkanın ise zorunlu olması mümkün olurdu. *Oysa* birinci mümkün görmenin gereği olan ikinci görme, *aklın bedîhesine muhaliftir.* Bu bedîhe şudur: Tek bir şeyin bir zamanda zâtı nedeniyle yok olmayı gerektirmesi ve başka bir zamanda zâtı nedeniyle var olmayı gerektirmesi imkânsızdır. Çünkü kendi olması bakımından zâtın gereğinin ondan ayrılması düşünülemez. *Ayrıca bu durumda hâdisin muhdise ihtiyacı kalmayacaktır.* Çünkü hâdislerin yok oldukları esnada zâtları nedeniyle imkânsız olması ve var oldukları esnada zâtları nedeniyle zorunlu olması mümkün olacaktır. Bu takdirde hâdislerin onları hudûsa getiren bir yaratıcıya ihtiyaçları yok, aksine hudûsa gelmeleri için zâtları kâfi demektir. *Ayrıca* bu durumda yüce *Yaratıcı'yı* yaptıklarından O'na istidlâl ederek *ispat etme kapısı kapanır.* Zira öğrendiğin gibi hâdislerin yaratıcıya ihtiyacı kalmaz.

[1067] Tekrar var etmenin mümkün olduğunu ispat etmek amacıyla *şöyle denebilir: Tekrar var etme,* Kur'ân-ı mecîd'de belirtildiği gibi *ilk başta var etmekten daha kolaydır ve "O, daha üstün örneğe sahiptir"*[241]*. Zira o* yok, daha önce nitelenmiş olduğu *ilk varlık sayesinde varlıkla nitelenme melekesini kazandı.* Dolayısıyla varlığı daha hızlı kabul eder. Yazar "O, daha üstün örneğe sahiptir" âyetini alıntılayarak şuna işaret etmiştir: Daha kolay oluş, ancak hâdis kudrete kıyasladır, zira hâdis kudretin makdûrları ona kıyasla farklılaşır. Oysa kadîm kudretin bütün makdûrları onun nezdinde eşittir ve orada daha kolay olmak suretiyle farklılaşma düşünülemez.

وهو الزمان، وكذلك الإيجاد أمرٌ واحد لا يختلف ابتداءً وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة فإذن يتلازمان أي الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الإيجادان إمكاناً ووجوباً وامتناعاً لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها، ولو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمانٍ آخر كزمان الإعادة معللاً أي ذلك الكون بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمانٍ آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً والمطلق أو المغاير واجباً، وفيه أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمانٍ آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها و فيه إغناءٌ للحوادث عن المحدث لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانعٍ يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها و فيه سدٌّ لباب إثبات الصانع تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث.

[١٠٦٧] ويمكن في إثبات جواز الإعادة أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى﴾ لأنه أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الذي كان قد اتصفت به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود أسرع، وأشار باقتباس قوله تعالى: ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى﴾ إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها، وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية.

[1068] *Hasım ise bazen zorunluluk iddia etmekte bazen de istidlâle sığınmaktadır. Zorunluluk iddiasında şöyle demişlerdir: Şey ile onun kendisi arasına yokluğun girmesi zorunlu olarak imkânsızdır.* Çünkü araya girme için iki farklı tarafın bulunması gerekir. Bu takdirde de *yokluktan sonraki varlık, yokluktan önceki varlıktan başka olacaktır* ki yokluğun ikisi arasına girdiği düşünülebilsin. Buna göre *tekrar var edilen şey, ilk başta var edilenin ta kendisi olamaz.* Çünkü ikisinden her biri diğerinin varlığından farklı bir varlıkla var olacaktır ve dolayısıyla da o ikisi iki farklı mevcut olacaktır. Bu durumda ilk mevcut yok oluşundan sonra aynıyla tekrar var edilmiş olamayacaktır.

[1069] Cevap: Yokluğun araya girmesinin buradaki anlamı, onun bir zamanda mevcut olması, sonra o varlığın ondan başka bir zamanda zail olması, sonra üçüncü bir zamanda o varlıkla nitelenmesinden ibarettir. Bundan açığa çıkan şudur: Araya girme gerçekte tek bir varlığın iki zamanı arasındaki yokluk zamanına aittir. Bu araya girmenin yokluğa mecazen nispet edildiği düşünüldüğünde tek bir varlıkta iki zamanı bakımından farklılığın düşünülmesi yeterlidir. Bununla birlikte akıl sahiplerinin çoğunluğunun muhalefet ettiği bir hükümde zorunluluk iddiasına kulak asılmaz.

[1070] *İstidlâle gelince bu çeşitli yönlerdendir. Birincisi: Tekrar var edilen şey, ancak bütün arazlarıyla birlikte yeniden var edildiğinde aynıyla tekrar var edilmiş olur. Bu arazlardan biri de* onun ilk var edildiğinde bulunduğu *zamanıdır.* Bu durumda onun ilk vaktinde *tekrar var edilmesi gerekir.* İlk vaktinde var edilen şey ise ilk var edilendir. Bu takdirde o, tekrar var edilen olması bakımından ilk var edilen olacaktır. Oysa bu bir çelişkidir.

[1071] *Cevap:* Şeyin olduğu gibi tekrar var edilmesinde *gerekli olan şey, onu somutlaştıran arazlarının tekrar var edilmesidir. Oysa vakit bu arazlardan değildir. Zira bu saatte var olan Zeyd, dış varlık bakımından* yani dıştaki varlığında dikkate alınan şey bakımından tamamıyla *bu saatten önce var olan Zeyd olmak zorundadır.* Bunda hiçbir farklılık ve başkalık yoktur. Eğer vakit onun dıştaki varlığında dikkate alınan somutlaştırıcı durumlardan olsaydı o, her bir vakitte başka bir şahıs olurdu ki bu, kesinlikle yanlıştır. "Biz zorunlu olarak biliyoruz ki bu zamanda oluşu bakımından var olan, bundan önceki zamanda oluşu bakımından var olandan başkadır" sözüne gelince bu vehmî bir durumdur. Bu durumda bulunduğu söylenen *başkalık, dışta yoktur, sadece zihinde* ve itibarî olarak *vardır. Anlatıldığına göre İbn Sînâ öğrencilerinden biriyle hususu tartışmış.*

[١٠٦٨] والخصم يدّعي الضرورة تارةً ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى، أما الضرورة فقالوا: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محالٌ بالضرورة إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون حينئذٍ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لأن كلاًّ منهما موجودٌ بوجودٍ مغايرٍ لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه.

[١٠٦٩] والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمانٍ آخر ثم اتصف به في زمانٍ ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكمٍ خالفه جمهورٌ من العقلاء غير مسموعة.

[١٠٧٠] وأما الاستدلال فهو من وجوه؛ الأول إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذٍ مبتدأً من حيث أنه معاد؛ هذا خلف.

[١٠٧١] الجواب؛ إنما اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي أي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطلٌ قطعاً، وما يقال: إنّا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمرٌ وهمي، والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج. ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته

O öğrenci, vaktin somutlaştırıcı arazlardan olduğuna dayanarak dış varlık bakımından *başkalıkta ısrar etmiş. Bunun üzerine* İbn Sînâ *ona şöyle demiş: "Eğer durum senin iddia ettiğin gibiyse sana cevap vermem gerekmez. Çünkü ben, seninle tartışan kişi değilim* ve sen de benimle tartışan kişi değilsin." Öğrenci *şaşırıp kalmış ve hakikate dönmüş ve gerçekte başkalık bulunmadığını* ve vaktin somutlaştırıcı arazlardan olmadığını *kabul etmiştir.*

[1072] *Vaktin* somutlaştırıcı *arazlara dahil olduğunu ve yokun da ilk vaktiyle tekrar var edildiğini kabul etsek bile niçin ilk vaktinde gerçekleşen şeyin* mutlak olarak *ilk var edilen şey olduğunu söylediniz* de o şeyin aynı anda hem ilk var edilen hem de yokluktan tekrar var edilen olması gerekti. *Bu, ancak onun vakti* de *onunla birlikte tekrar var edilmediğinde böyle olur.* Diğer bir ifadeyle ilk vaktinde gerçekleşen şey, ancak başka bir hudûsla öncelenmediğinde ilk var edilen olur ama başka bir hudûsla öncelendiğinde ilk var edilen değil, tekrar var edilen olur.

[1073] *İkincisi: Eğer* tekrar var edilmesi mümkün olsaydı ve *onun olduğu gibi iade edildiğini farz ediyorsak -ki Allah yeni baştan onun benzerini yaratmaya* hiç şüphesiz *kadirdir- onun da* tekrar var edilen o şeyle birlikte *mevcut olduğunu farz edelim. Bu takdirde tekrar var edilen şey, yenice yaratılan şeyden ayrışmaz ve* bu iki şey arasında *ayrışma olmaksızın ikilik bulunması gerekir. Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır.*

[1074] *Cevap:* Tekrar yaratılan şey ile yenice yaratılan arasında *ayrışmanın olmadığını men ediyoruz. Aksine ayrışma,* mahiyette birlik olmakla birlikte *hüviyetle* yani somutlaştırıcı arazlarla *gerçekleşmektedir. Nitekim yenice var edilen bir şey, aynı hakikate sahip yenice var edilmiş başka bir şeyden ayrışmaktadır ve ister her ikisi de yenice var edilmiş olsun ister her ikisi de tekrar var edilmiş olsun ister biri yenice diğeri tekrar var edilmiş olsun* birbirinin misli olan *her iki şey, hüviyetle ayrışır.* Onların zikrettiği *bu* imkânsızlığın *biri yenice var edilen ve diğeri tekrar var edilen iki şeye özgü olduğu nasıl söylenebilir!* Aksine bu, her ikisi de yenice var edilmiş olan iki şeyde de geçerlidir. Şayet mümkün olsaydı başlangıçta var edilen şeyin var olması da aynı delille imkânsız olurdu. Eğer "yenice var edilen benzerle/misille kastedilen şey, herhangi bir şekilde tekrar var edilenden ayrışmayandır" dersen şöyle derim: Onun bu anlamda varlığını men ediyoruz. Çünkü ayrışma olmaksızın çoğalma olmaz. Bununla birlikte yenice var edilenle yapılan nakz ancak onun bu şekilde bir benzeri/misli olduğu zaman geçerlidir.

وكان ذلك التلميذ مصرّاً على التغاير بحسب الخارج بناءً على أن الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني؛ فبهت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات.

[١٠٧٢] ولئن سلمنا أن الوقت داخلٌ في العوارض المشخصة وأنه أي المعدوم معادٌ بوقته الأول فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون مطلقاً مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأً ومعاداً معاً، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته أيضاً معاداً معه وبعبارةٍ أخرى الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأً إذا لم يكن مسبوقاً بحدوثٍ آخر، أما إذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأً.

[١٠٧٣] الثاني لو أمكن الإعادة و فرضنا إعادته بعينه والله قادرٌ على إيجاد مثله مستأنفاً بلا شبهة فلنفرضه أيضاً موجوداً مع ذلك المعاد وحينئذٍ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان.

[١٠٧٤] الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدء مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معاد أو أي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جارٍ في المبتدأين أيضاً فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل. فإن قيل: المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجهٍ من الوجوه. قلنا: إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد.

[1075] *Üçüncüsü:* Şimdi varlık kazanan *bu şeyin birincinin aynı olduğu şeklindeki* doğru *hüküm, onun yokluk durumundayken ayrışmasını gerektirir. Yokluk halinde ayrışma ise imkânsızdır.* Çünkü sırf olumsuzluğun ayrışması düşünülemez. Şartlı öncüle gelince o hükmün doğruluğu, yokun yokluk durumuyken tekrar var edilebilir olmayla nitelenmesi gerekir. Zira tekrar var edilebilir olmayla nitelenmediği takdirde onun tekrar var edilmesi mümkün değildir. Bu takdirde onun hakkında o hüküm verilemez. Onun tekrar var edilebilir olmakla nitelenmesi ise ayrışmasını gerektirir. Aksi halde o, söz konusu nitelenmeye başkasından daha layık olmaz.

[1076] *Cevap, Mu'tezile'nin "yok* sabit ve yerleşik *bir şeydir" esasına göre açıktır.* Çünkü bu takdirde ardbitişenin yanlışlığı men edilir ve ardbitişen hakkındaki açıklamalar reddedilir. *Bizim esasımıza göre cevap* ise şartlı öncülün men edilmesidir. *zira o* hükmün ve şeyin tekrar var edilebilir olmasının dışta *ayrışmayı gerektirdiğini men ediyoruz.* Çünkü tekrar var edilebilir olma, itibarî bir sıfattır. Bu sıfat ise ortadan kalktıktan sonra var olma imkânıdır. Dolayısıyla bu sıfatla nitelenme, dışta ayrışmayı gerektirmez. *Aksine* dışta *ayrışma, ancak tekrar var edilme esnasında* yani ikinci varlık zamanında *meydana gelir.* Yok olan şeyin yok olduğu ve tekrar var edilebilir olduğu esnada bulunan *bu* ayrışma *vehmî bir durum olup* dış varlıkta *herhangi bir hakikati yoktur.* Bu tıpkı, henüz var olmamış mümkünlerde bulunan ayrışma gibidir. Eğer "biz bu ayrışmanın gerekliliğini iddia ediyoruz" denirse şöyle deriz: Bu takdirde onun yanlışlığını men ediyoruz. Zira böylesi ayrışma, imkânsızlar gibi sırf yoklarda da bulunmaktadır.

İkinci Maksat: Cesetlerin Haşredilmesi

[1077] *Dinlere* ve şeriatlara *tabi olanlar, bedenlerin haşrinin hem mümkün olduğu hem gerçekleşeceği hususunda icma etmiştir. Filozoflar ise her ikisini de inkar etmiştir.*

[1078] *Haşrin imkânının açıklaması şöyledir: Parçaların daha önce olduğu şekilde bir araya getirilmesi ve onlardaki özel telifin tekrar oluşturulması daha önce de geçtiği gibi* kendinde *mümkün bir durumdur.* Çünkü dağılıp başka parçalarla karışmış parçalar, hiç kuşkusuz, birleştirilmeye elverişlidir. Onların yok olduğu farz edilse bile tekrar var edilmeleri, sonra bir araya getirilmeleri ve onlarda bulunan telifin tekrar oluşturulması mümkündür. Zira daha önce yok olan şeyin tekrar var edilmesinin mümkün olduğunu öğrenmiştin. Eksikliklerden münezzeh olan *Allah*

[١٠٧٥] الثالث الحكم الصحيح بأن هذا الذي وجد الآن عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه أي التميز حال العدم محال لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز، وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه، واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره.

[١٠٧٦] الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً أي أمراً ثابتاً متقرراً ظاهر لأن بطلان التالي حينئذٍ ممنوع وما ذكره في بيانه مردود، و الجواب على أصلنا منع الشرطية لأنّا نمنع استدعاءه أي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فإن صحة العود صفةٌ اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج إنما يحصل حال الإعادة أعني زمان الوجود الثاني وهو أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود أمرٌ وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد. فإن قيل: نحن ندّعي لزوم هذا التميز. قلنا: فبطلانه ممنوعٌ حينئذٍ لأن مثل هذا المتميز حاصلٌ للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

المقصد الثاني في حشر الأجساد

[١٠٧٧] أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة؛

[١٠٧٨] أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمرٌ ممكن لذاته كما مرّ وذلك لأن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة، وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم والله سبحانه عالمٌ

o parçaları ve onların hangi bedene ait olduğunu *bilmektedir ve onları bir araya getirip telif etmeye kâdirdir. Zira* Yüce *Allah'ın bilgisinin* bütün bilinenleri *kuşattığını ve O'nun* bütün mümkünlere *kâdir olduğunu açıklamıştık.* Kâbilin *kabul edebilmesi ve* fâilin *fiili, kesinlikle* gerçekleşmenin olabilirlik ve imkânını *gerektirmektedir.* Varmak istediğimiz sonuç da budur.

[1079] *Haşrin gerçekleşeceğinin açıklaması şöyledir:* Kesin delillerle doğruluğu bilinen *doğru sözlü Hz. Peygamber (s.a.) tevili kabul etmeyen ifadelerle sayısız yerde bunu haber vermiştir. Öyle ki bunun* doğru dinin ve sırat-ı müstakimin *bir parçası olduğu zorunlu olarak bilinir hale gelmiştir.* Kim bunları sadece düşünen nefislere dönük durumlarla tevil etmek isterse bu dinin zorunlu ilkelerinden birini inatla inkar etmiş demektir. *Doğru sözlü Hz. Peygamber'in (s.a.) haber verdiği her şey doğrudur.*

[1080] *İnkar edenler iki delil getirmiştir. Birinci delil: Eğer bir insan başka bir insanı yese ve yenilen insanın* bir kısmı onu yiyen *diğer* insanın *bir parçası haline gelse* Allah bu iki insanı oldukları gibi yeniden var edecek olsa yenilen insana aitken sonra yiyene ait olan *o parçalar ya her iki insanda da yeniden diriltilecektir ya da sadece birinde diriltilecektir. Birinci şık imkânsızdır.* Çünkü belirli bir parçanın aynı anda iki farklı insanın parçası olması imkânsızdır. *İkinci şıkta ise diğer insan olduğu gibi diriltilmiş olmayacaktır.* Oysa varsayılan bunun tersiydi. Şu halde ortaya çıkmaktadır ki sizin iddia ettiğiniz gibi bedenin tamamının olduğu haliyle diriltilmesi mümkün değildir.

[1081] *Cevap: Yeniden diriltilen şey, asli parçalardır. Bunlar ise ömrün başından sonuna değin varlığını sürdüren parçalardır* mutlak olarak *bütün parçalar değildir.* Yenilen insana ait *bu* asli parçalar *yiyen insanda fazlalıktır. Çünkü biz biliyoruz ki insan ömrü boyunca varlığını sürdürmekte ve gıda parçaları ona gelip gitmektedir.* Bu parçalar yiyen kimsede fazlalık olduğuna göre onların yiyende değil yenilen kimsede diriltilmesi gerekir.

[1082] *İkinci delil: Eğer haşir olursa bu ya gayesiz/garazsız olacaktır ya da Allah'a veya kula dönük bir gaye nedeniyle olacaktır. Gayesiz olması abestir* ve yüce Allah'ın fiillerinde abes olması düşünülemez. *Allah'a dönük bir gaye nedeniyle olmasından Allah münezzehtir. Kula dönük bir gaye nedeniyle olmasına gelince bu gaye ya kula acı verilmesidir ya da kula haz verilmesidir.*

بتلك الأجزاء وأنها لأي بدنٍ من الأبدان قادرٌ على جمعها وتأليفها لما بيّنا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة أي صحة الوقوع وجوازه قطعاً وذلك هو المطلوب.

[١٠٧٩] وأما الوقوع فلأن الصادق الذي علم صدقه بأدلةٍ قاطعة أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعباراتٍ لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين وكل ما أخبر به الصادق فهو حق.

[١٠٨٠] احتج المنكر بوجهين؛ الأول لو أكل إنسانٌ إنساناً بحيث صار المأكول أي بعضه جزءاً منه أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما فتلك الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل إما أن تعاد فيهما أي في كل واحدٍ منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آنٍ واحد في شخصين متباينين أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر معاداً بعينه والمقدّر خلافه فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

[١٠٨١] الجواب أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق وهذه أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول في الآكل فضل فإنّا نعلم أن الإنسان باقٍ مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلاً فيه لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول.

[١٠٨٢] الثاني؛ لو حشر فإما لا لغرض وهو عبثٌ لا يتصور في أفعاله تعالى، وإما لغرض إما عائد إلى الله وهو منزهٌ عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتفٍ

Kula acı verilmesi akıl sahiplerinin *görüş birliği ve aklın bedîhesiyle yanlıştır. Çünkü bu, çirkin olup* ilâhî *hikmete ve* ezelî *inayete aykırıdır. Kula haz verilmesi de yanlıştır. Çünkü* cisimsel hazzın gerçekliği yoktur. *Tümevarım hazzın yalnızca acının giderilmesinden ibaret olduğunu göstermektedir. Oysa kul* olduğu gibi *bırakılsa* ve diriltilmese *onun hiçbir acısı olmayacaktır.* Dolayısıyla bu amaç, tekrar diriltme olmasa da gerçekleşmektedir. Şu halde dirilişte hiçbir fayda yoktur. Önce *acı verip* sonra bu acının *giderilmesiyle kulun haz alması da gaye olmaya elverişli değildir. Çünkü bunun bir anlamı yoktur.* Bu, Allah'ın kulu önce hastalandırması, ardından da bu hastalığı gidermesi ve kulun bundan haz alması yani hastalığın olmadığı duruma dönmesi gibidir.

[1083] *Cevap: Biz dirilişin bir gaye için olmadığı şıkkını tercih ediyoruz. Bunun abes ve aklen çirkin olduğu iddiasının cevabı daha önce geçmişti. Biz söz konusu gayenin ya acı ya da haz verme olduğunu kabul etmiyoruz. Belki de onda bizim bilmediğimiz başka bir gaye vardır.* Gayenin acı ya da haz vermeyle sınırlı olduğunu *kabul ettik diyelim. Fakat* cisimsel *hazzın* gerçek olmadığını ve onun *acının giderilmesinden ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Olsa olsa acının giderilmesinde bir haz bulunduğunu söylenebilir. Hazzın acının giderilmesinden başka bir şey olmadığının* hiçbir delili *yoktur. Niçin* o haz, *bazen* acının giderilmesiyle *birlikte bazen de böyle olmaksızın meydana gelen başka bir şey olmasın.* Bir kısım durumlarda acının giderilmesinde haz bulunması ve acının giderilmesi söz konusu olmadığında haz bulunmaması, bizim söylediğimizle çelişmez. *Diyelim bunu dünyevî hazlarda kabul ettik. Niçin* cisimsel *uhrevî hazların böyle* acının giderilmesi *olduğunu söylüyorsunuz? Niçin uhrevî hazların görünüşte dünyevî hazlara benzemesi ama gerçekte farklı olması mümkün olmasın? Bu durumda bu* dünyevî *hazzın hakikati* sizin iddia ettiğiniz gibi *acının giderilmesi iken o* uhrevî *hazzın hakikati başka bir* vucûdî *durum olacaktır. Vicdan ve tümevarım uhrevî hazlarda geçerli değildir* ki bunlar sayesinde sizin iddia ettiğiniz üzere dünyevî hazların hakikati kavrandığı gibi uhrevî hazların hakikati de anlaşılabilsin.

[1084] *Ek: Allah bedenin parçalarını yok edecek sonra onları tekrar var mı edecektir yoksa onları dağıtacak sonra da onlardaki telifi mi tekrar oluşturacaktır?*

[1085] *Doğrusu bu sabit değildir ve bu hususta olumlu veya olumsuz yönde kesinlik yoktur. Zira* iki taraftan herhangi birinin *delili yoktur. "Allah'ın yüzü hariç her şey helak olacaktır"*[242] *âyetinin* yok etmeye *delil yapılması zayıftır. Zira parçalama,* yok etme gibi *helaktir. Çünkü her şeyin helaki, kendisinden beklenen sıfatlarından çıkmasıdır. Parçaların kendi fiillerini yapmaya elverişli hale gelmesini ve menfaatlerinin gerçekleşmesini sağlayan telifin ortadan kalkması ve parçalama da böyledir.*[243]

إجماعاً من العقلاء وببديهة العقل أيضاً وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية والعناية الأزلية، وإما الإلذاذ وهو أيضاً باطل لأن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له ألم فهذا الغرض حاصلٌ بدون الإعادة فلا فائدة فيها، و أما الإيلام أولاً ليدفع ذلك الألم ثانياً فيلتذّ بعدمه فهو لا يصلح غرضاً إذ لا معنى له كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذّ به أي يعود إلى عدم المرض.

[١٠٨٣] الجواب؛ نختار أنه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مرّ جوابه، ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ، ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه سلمنا أن الغرض منحصرٌ فيهما لكن لا نسلم أن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وأنها دفع الألم غايته أن في دفع الألم لذة، وأما أنها ليست إلا هو أي دفع الألم فلا دليل عليه ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة أمراً آخر يحصل معه أي مع دفع الألم تارةً ودونه أخرى والدوران وجوداً وعدماً في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم: إن اللذات الجسمانية الأخروية كذلك أي دفع الألم، ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الألم كما ادّعيتم وحقيقة تلك الأخروية أمراً آخر وجودياً ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم.

[١٠٨٤] تذنيب؛ هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرّقها ويعيد فيها التأليف.

[١٠٨٥] الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيءٍ من الطرفين، وما يحتج به على الإعدام من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ ضعيف في الدلالة عليه فإن التفريق هلاكٌ كالإعدام فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق بالرفع عطفاً على زوالٍ يجري منه مجرى التفسير، وقوله:

Bunlar da şeyin kendisinden beklenen sıfatlarından çıkmasıdır. Dolayısıyla da helaktir. Böylesine örfte "fena" adı verilir. Şu halde "Onun üzerindeki her şey fanidir"[244] âyetini yok etmenin delili yapmak da isabetli değildir.

[1086] Bil ki tekrar var etme meselesi hakkında söylenebilecek görüşler beşi aşmaz. Birincisi, yalnızca cismanî diriliş olacağıdır. Bu, düşünen nefsi reddeden kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür. İkincisi yalnızca ruhanî dirilişin olacağıdır. Bu, metafizikçi filozofların görüşüdür. Üçüncüsü, her ikisinin birlikte olacağıdır. Bu, Halîmî, Gazzâlî, Râgıb el-Isfehânî, Ebû Zeyd ed-Debbûsî, Mu'tezile'nin kadîmlerinden Muammer, sonraki İmamîlerin çoğunluğu ve pek çok sûfî gibi birçok muhakkikin görüşüdür. Zira bunlar şöyle demiştir: İnsan gerçekte düşünen nefistir. Sorumlu olan, itaat eden, isyan eden, sevap kazanan ve azap çeken düşünen nefistir. Beden bu nefsin aleti mesabesindedir. Nefis bedenin bozulmasından sonra bakidir. Yüce Allah yaratılmışları haşrettiğinde ruhlardan her birine tıpkı dünyada olduğu gibi ilişkili olacağı ve tasarrufta bulunacağı bir beden yaratacaktır. Dördüncüsü, gerek bedensel gerekse ruhânî haşrin olmadığıdır. Bu, antik doğa filozoflarının görüşüdür. Beşincisi bu kısımlarda duraksamaktır. Bu, Galen'den nakledilen görüştür. Galen şöyle demiştir: "Nefsin mizaç mı yoksa bünyenin bozuluşundan sonra varlığını sürdüren bir cevher mi olduğuna karar veremedim. Mizaç olması durumunda ölümle birlikte yok olacaktır ve onun tekrar var edilmesi imkânsızdır. Cevher olması durumunda ise meâd mümkün demektir." Yazar önce sadece cismânî meâdi kabul edenlerin görüşünü anlattı. Sonra şu sözüyle yalnızca ruhânî meâdi kabul edenlerin görüşünü açıklamaya başladı:

Üçüncü Maksat: Meâd Olayında Bedenlerin Haşrini İnkar Eden Filozofların Görüşü

[1087] Ruhânî [meâd][245] ise onlara göre nefsin bedenden ayrılıp aklî âlemle bağlantı kurmasından ibarettir. Aklî âlem de soyutların âlemidir. Nefsin orada mutluluğu ve bedbahtlığı, nefsânî erdem ve erdemsizliklerle olmaktadır. *Filozoflar şöyle demiştir: Düşünen nefis, fenayı* yani varlığından sonra

كَذَلِكَ خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروجٌ للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكاً، ومثله يسمى فناءً عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ﴾ على الإعدام أيضاً.

[١٠٨٦] واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة؛ الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة. والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين. والثالث ثبوتهما معاً وهو قول كثيرٍ من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهورٌ من متأخري الإمامية وكثيرٌ من الصوفية فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحدٍ من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين. والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذٍ، والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله.

المقصد الثالث في حكاية
مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد

[١٠٨٧] الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها. **قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء** أي العدم بعد

yokluğu *kabul etmez.* Bunun *nedeni,* nefis bahislerinde anlatılan gerekçelerden dolayı *nefsin basît olmasıdır. Nefis bilfiil vardır. Dolayısıyla nefis eğer yok olmayı kabul etseydi* var olduğu durumda nefisten ibaret olan *basîtin* kendi varlığına nispetle *bir fiili ve* yok olup bozuluşuna nispetle ise *bir* kabul *gücü olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü birbiriyle çelişen iki durumdan birinin meydana gelmesi ancak iki farklı mahalde olur. Bu ise basîtlikle çelişir.*

[1088] Bunun özlü ifadesi şudur: Bilfiil var olan şeyin bizzat kendisi yok olmayı ve bozulmayı kabul etmekle nitelenemez. Çünkü kâbul edenin bekası, kabul edilenin meydana gelişiyle birliktedir. Oysa o mevcut yok olup bozulduğunda varlığını sürdüremez. Şu halde şeyin varlığının bilfiil oluşu ile onun varlığın ardından yokluğu kabul etmesi birbirine çelişiktir ve bir basîtte birleşmeleri imkânsızdır. Eğer bu iki durum, düşünen nefiste bir araya gelseydi düşünen nefis iki parçadan oluşurdu ve iki parçadan biri cisimlerdeki madde mesabesinde olup nefsin bozuluşunu kabul ederdi. Eğer "Düşünen nefis meydana gelmeden önce bilfiil yok idi ve varlığı kabul eder durumdaydı. Oysa bu ikisinin de sizin söylediğiniz gibi bir araya gelmesi mümkün değildir. Ama bu durum düşünen nefsin bileşik olmasını gerektirmemektedir" denirse şöyle deriz: Çünkü düşünen nefsin varlığını kabul etmekle nitelenen şey, bedensel maddedir. Bu madde düşünen nefis oluştuğu esnada meydana gelir. Dolayısıyla söz konusu ettiğimiz şeyden farklı olarak burada nefsin cevherine ait bir madde olduğunu söylemeye ihtiyaç yoktur. Düşünen nefis yok olmayı kabul etmediğine göre bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürecek demektir.

[1089] *Sonra düşünen nefis ya* mürekkep bir cehaletle *bilgisizdir ya da bilgilidir. Şayet bilgisiz ise bedenden ayrıldıktan sonra* bize göre kâfirde olduğu gibi *sonsuza dek acı duyacaktır. Bunun nedeni, giderilmesinden umudunu kestiği bir eksikliği olduğunun farkına varmasıdır.* Bedenden ayrılmadan önce acı çekmiyordu zira duyulurlarla meşgul ve bedensel işlere batmış durumdaydı; taakkulleri gündelik kirlerden, zanlardan ve yalancı vehimlerden arınmış değildi. Bu nedenle de eksikliğinin ve yetkinliklerini kaçırdığının farkına varmamıştı. Dahası yetkinliğin zıtlarını yetkinlik olarak tahayyül etmiş, yanlış inançlarıyla mutlu olmuş ve inandığı şeylere ulaşmayı arzulamıştı. Bedenden ayrılınca taakkulleri saflaştı ve yetkinliklerini kaçırdığını, bunlara ulaşmasının imkânsız olduğunu ve eksik kaldığını hiçbir bulanıklık kalmayacak şekilde fark etti.

وجودها وذلك **لأنها بسيطة** لما مر في مباحث النفس **وهي موجودة بالفعل؛ فلو قبلت الفناء لكان للبسيط** الذي هو النفس حال كونها موجودة **فعل** بالنسبة إلى وجودها **وقوة** أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها **وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة**.

[١٠٨٨] وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفاً بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول، ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلاً لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام. فإن قيل: هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركّبها. قلنا: لأن المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه، وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة.

[١٠٨٩] **ثم أنها إما جاهلة** جهلاً مركّباً **وإما عالمة؛ أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً** كالكافر عندنا **وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله** وإنما تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافيةً عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالاً وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول إلى معتقداتها، وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعوراً لا يبقى فيه التباس.

[1090] *Şayet nefis bilgiliyse bu durumda ya bedenle birlikte bulunmak, doğasının gereği olan erdemsizlikleri işlemek ve şehvetlere meyletmekle kazandığı düşük durumlara sahiptir ya da değildir. Her ne kadar* nefiste meydana gelen *o durumlar, nefiste varlığını sürdürdüğü sürece nefse* büyük bir *acı veriyor* ve nefis, terk edilmiş ve kavuşma umudu kalmamış aşığın özlemi gibi alıştığı hazlarını özlüyorsa da *nefisteki yerleşikliğinin güçlü ve zayıflığına bağlı olarak sonunda zail olup gider. Çünkü onlar nefiste bedene yönelmesi nedeniyle meydana gelmiş ve nefsi beden sevgisine sürüklemişti. Bu ise uzun zaman geçmesiyle unutulan, yavaş yavaş ortadan kalkan* ve bizim görüşümüze göre fasık mümin durumunda olduğu gibi nefsin kendileri nedeniyle çektiği cezanın kesildiği *şeylerdendir. Eğer* o durumlar nefse ait değilse *bilakis nefis yetkinleşmiş olup düşük durumlardan beri ise* zâtını böyle bulmaktan *ebedî haz alır ve* tıpkı bizim görüşümüze göre takva sahibi müminin durumunda olduğu gibi devamlı ve ebediyyen *yetkinliğini idrak etme sevincini yaşar.* Dünya işlerini az önemsemenin ve gönül temizliğinin baskın olduğu bayağı nefislere gelince bunlar, tıpkı bize göre mükellef olmayanların durumunda olduğu gibi, yetkinliklerin farkına varmadıkları ve onları arzulamadıkları için ceza çekmezler. *Bunlar, filozofların çoğunluğunun görüşüdür.*

[1091] *Filozoflardan tenâsüh taraftarı olan bir grup şöyle demiştir: Kuvveden fiile çıkmış*, bilkuvve ulaşabileceği yetkinliklere ulaşmış, bütün cisimsel ilgilerden temizlenmiş ve tamamıyla mukaddes âleme yönelmiş *yetkin nefisler* bedenlerden *soyutlanmış olarak varlıklarını sürdürürler. Fakat* yetkinliklerinin bir kısmı kuvve halinde kalan *eksik nefisler, insan bedenlerine tekrar düşerler* ve bilgi ve davranış bakımından olabilecek yetkinliklerinin son sınırına varıncaya değin bir bedenden diğerine geçerler. Son sınıra ulaştıklarında ise bedenlerle ilişkiden soyutlanmış ve arınmış olarak varlıklarını devam ettirirler. İşte bu intikale *nesh denir. Denilmiştir ki bazen bu bedenler hayvanî* bedenlere *inerler* ve insan bedeninden cesurlar için aslan bedeni ve korkaklar için tavşan bedeni gibi kendisine uygun bir hayvan bedenine geçerler. *Buna "mesh" denir. Denilmiştir ki* bazen *bitkisel* cisimlere inerler. *Buna "resh" adı verilir. Denilmiştir ki* madenler ve de basîtler gibi *cansız maddelere düşerler. Buna "fesh" adı verilir.*

[١٠٩٠] وأما العالمة فإما أن تكون لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أو لا فإن كانت تلك الهيئات حاصلةً لها تألمت بها تألماً عظيماً واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبقَ له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرّتها أي جرّت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له أي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا، وإن لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذّت بها أي بوجدان ذاتها كذلك أبداً مبتهجة بإدراك كمالها باقياً سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا، وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم.

[١٠٩١] وقال قومٌ منهم أي من الفلاسفة وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة عن الأبدان النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبقَ شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس، وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فحينئذٍ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخاً. وقيل: ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى مسخاً. وقيل: ربما تنازلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخاً، وقيل: إلى الجمادية كالمعادن والبسائط أيضاً ويسمى فسخاً.

[1092] Bu filozoflar şöyle demiştir: Sözü edilen bu inişler, ceza dereceleridir ve cehennemdeki dar derecelere ilişkin haberlerle buna işaret edilmiştir. *Bu, inen nefisler hakkındadır.* Bir mertebeden daha yetkin olana doğru *çıkan nefislere gelince bunlar, yukarıda geçtiği gibi* bütün sıfatlarında *yetkin hale geldiklerinden* bütün *bedenlerden kurtulabilirler. Kimi zaman yetkinleşme ihtiyaçları devam ettiğinden semavî cisimlerin bir kısmına taalluk ederler.*

[1093] *Kapalı değildir ki bütün bunlar, nefislerin kadîm ve soyut olduğuna dayalı zanlardan ibarettir.* Biz daha önce nefislerin kadîm ve soyut olduğunu çürütmüştük.

[1094] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Ahiret hayatının hem ruhânî hem de cismanî olacağını düşünenler felsefe ve dini birleştirmek istemiş ve şöyle demişlerdir: Akıl, ruhların mutluluğunun yüce Allah'ı bilmek ve O'nu sevmekle, cisimlerin mutluluğunun ise duyulurları idrakte olduğunu, bu iki mutluluğu birleştirmenin bu hayatta mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü insan, gayb âleminin nurlarının tecellisinde boğulmuşken cisimsel hazlardan birine yönelmesi mümkün değildir, bu hazlara dalmışken de ruhânî hazlara yönelmesi mümkün değildir. Bu iki hazzı birleştirmek müteazzirdir çünkü beşerî ruhlar bu âlemde zayıftır. Ölümle bu âlemden ayrıldıkları ve mukaddes âlemden ve temizlikten nasiplendiklerinde güçlenir ve yetkinleşirler. Ardından bedenlere ikinci kez iade edildiklerinde iki mutluluğu birleştirmeye güç yetirirler. Şüphesiz bu durum, mutluluk mertebelerinin zirvesidir. Meâdı mutlak olarak inkar edenler ise nefis mizaçtan ibarettir diyenlerdir. Buna göre insan öldüğünde nefis yok olur ve yokun tekrar var edilmesi onlara göre imkânsızdır."

[1095] Yine İmâm Râzî şöyle demiştir: "Meâd meselesi dört esasa dayalıdır. Şöyle ki insan küçük âlem, bu âlem de büyük âlemdir. İkisinden her birini araştırmak, ya tahribi ya da tahribinden sonra tamiri hakkında olur. Dolayısıyla araştırma, dört meseleden ibarettir. Birincisi, küçük âlemin tahribinin nasıl olduğudur. Bu tahrip, ölümledir. İkincisi yüce Allah'ın onu tahrip ettikten sonra nasıl imar ettiğidir.

[١٠٩٢] قالوا: وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم **هذا في المتنازلة، وأما المتصاعدة** من مرتبة إلى ما هو أكمل منها **فقد تتخلص من الأبدان** كلها **لصيرورتها كاملة** في جميع صفاتها **كما مرّ، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال.**

[١٠٩٣] **ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناءً على قدم النفوس وتجردها** وقد أبطلناهما.

[١٠٩٤] قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا: دلّ العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية؛ وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فإذا أعيدت إلى الأبدان مرةً ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات. وأما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم عندهم محال.

[١٠٩٥] وقال أيضاً: مسألة المعاد مبنيةٌ على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كلٍّ منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة؛ الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت، والثاني أنه تعالى كيف يعمره بعد ما

Bu, daha önce nasıl diri ve akıl sahibi ise onu öylece tekrar iade etmesi ve ona sevap ve azap vermesiyledir. Üçüncüsü bu büyük âlemi nasıl tahrip edeceğidir. Acaba onu parçalarını dağıtmakla mı yoksa yok etmek ve sona erdirmekle mi tahrip edecektir? Dördüncüsü ise onu tahrip ettikten sonra nasıl imar edeceğidir.

[1096] Kıyamet halleri ile cennet ve cehennem hallerinin açıklamasındaki söz işte budur. Dolayısıyla bu bahislerin kuşatıcı açıklaması budur. Allah doğruyu en iyi bilendir."

Dördüncü Maksat: Cennet ve Cehennem Şu Anda *Yaratılmış mıdır,* Yaratılmamış mıdır?

[1097] *Ashâbımız ile Ebû Ali el-Cübbâî*, Bişr b. Mu'temir *ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu görüşüne vardılar.* Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Dırâr b. Amr, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi *Mu'tezile'nin çoğunluğu bunu inkar edip cennet ve cehennemin kıyamette yaratılacağını söylediler. Bizim iki delilimiz vardır.*

[1098] *Birincisi, Kur'ân'ın dile getirdiği üzere Âdem ve Havva kıssası, onların cennete yerleştirilmesi ve sürçmeleri nedeniyle cennetten çıkarılmalarıdır. Cennet yaratılmış olduğuna göre cehennem de böyledir. Çünkü bu ikisini ayıran yoktur.*

[1099] *İkincisi, cennet ve cehennemden "müttakiler için hazırlanmıştır" ve "kafirler için hazırlanmıştır" şeklinde geçmiş zaman kipiyle bahseden âyetlerdir. Bu, cennet ve cehennemin varlığını açıkça göstermektedir.* Sahih hadisleri inceleyen kimse onlarda cennet ve cehennemin varlığına açıkça delalet eden pek çok şey bulur.

[1100] *Cennet ve cehennemin yaratılmamış olduğunu kabul edenlere gelince Abbâd b. Süleyman* cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmasının imkânsızlığı hususunda *aklî delile, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise naklî delile tutunmuştur.* Çünkü Ebû Hâşim'e göre bu hususta aklın delaleti yoktur. *Abbâd şöyle demiştir: Eğer cennet ve cehennem var olsaydı ya felekler âleminde ya unsurlar âleminde ya da başka bir âlemde olacaktı. Her üç şık da yanlıştır. Birinci yanlıştır çünkü felekler yırtılma ve kaynamayı kabul etmez. Dolayısıyla onlara oluş ve bozuluşa tabi olan mümkünlerin hiçbiri karışmaz.* Oysa cennet ve cehennem, onların kabul ettği haliyle oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerdendir. İkinci yanlıştır, çünkü bu tenâsühü kabul etmek demektir. Zira nefisler bu takdirde unsurlar âlemindeki bedenlerden ayrıldıktan sonra yine unsurlar âleminde var olan bedenlere taalluk etmiş demektir. *Halbuki siz bunu kabul etmiyorsunuz. Bu yine onun deliliyle çürütülmüştür. Üçüncüsü yanlıştır çünkü felek basîttir ve onun şekli küredir. Eğer başka bir âlem olsaydı o da küre olacaktı. Dolayısıyla da cennet ve cehennem arasında*

خرّبه وهو أنه يعيده كما كان حياً عاقلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب، والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء، والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه.

[١٠٩٦] وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله أعلم بالصواب.

المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا

[١٠٩٧] ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان وأنكرها أكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان:

[١٠٩٨] الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقةً فكذا النار إذ لا قائل بالفصل.

[١٠٩٩] الثاني قوله تعالى في صفتهما: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ بلفظ الماضي وهو صريحٌ في وجودهما ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة.

[١١٠٠] وأما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل، وأبو هاشم بدليل السمع إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك. قال عباد: لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالمٍ آخر، و الأقسام الثلاثة باطلة؛ أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيءٌ من الكائنات الفاسدة وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكوّن ويفسد. وأما الثاني فلأنه قولٌ بالتناسخ لأن النفوس تعلقت حينئذٍ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبداناً فيها، و أنتم لا تقولون به وقد أبطل أيضاً بدليله. وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة، ولو وجد عالم آخر لكان كروياً أيضاً فينفرض بينهما

ister ayrılık ister temas olsun *boşluk farz edilecektir. Bu ise imkânsızdır.* Sen farkındasın ki bu delil, cennet ve cehennemin varlığını mutlak olarak inkar eden kimseye aittir, sadece şu anda inkar edene değil.

[1101] *Cevap: Biz feleklerin yarılmaya konu olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Daha önce bunun kaynağı hakkında konuşmuştuk. Ayrıca cennet ve cehennemin unsurlar âleminde olduğunu söylemenin tenâsühü kabul etmek demek olduğunu kabul etmiyoruz. Eğer başka bedenlerde tekrar var edildiğini söyleseydik böyle olurdu. Başka bir âlemin varlığının imkânsız olduğunu da kabul etmiyoruz. Bu hususta daha önce konuşmuştuk, tekrar etmeyeceğiz.*

[1102] *Ebû Hâşim iki delil getirmiştir. Birincisi, yüce Allah'ın "O'nun yüzü hariç her şey"* yani her mevcut *"helak olacaktır"*[246] *demesine rağmen* cenneti nitelerken *"Yemişleri süreklidir"*[247] *demesidir. Eğer cennet yaratılmış olsaydı onun yiyeceklerinin helak olması gerekirdi.* Çünkü bu takdirde helak olacağına hükmedilen şeyler arasına girmektedir. *Dolayısıyla da sürekli olmazdı.* Oysa ilk âyet bunun yanlış olduğunu göstermektedir. Şu halde cennetin şu anda yaratılmamış olduğu belirginlik kazanmıştır. Dolayısıyla cehennem de böyledir.

[1103] *Cevap: Cennetin yemişlerinin ebedî olmasının anlamı, tükenenlerin yerine onun benzerinin gelmesi demektir. Çünkü her bir yemişin olduğu haliyle sürekliliği düşünülemez.* Zira yemiş yendiğinde tükenir. Bu cennet yemişinin yerini benzerinin alması yoluyla sürekliliği *ise onun helak oluşuyla çelişmez. Yahut şöyle deriz:* Her şeyin helak olmasıyla *kastedilen, onun, imkânî varlığın zayıflığından ötürü kendinde helak olucu olmasıdır. Dolayısıyla helak ve yok olana katılmaktadır. Yahut şöyle deriz: Cennet ve cehennem* parçaların yok edilmesiyle değil, dağıtılmasıyla *bir anda yok edilirler, sonra* parçaların birleştirilmesiyle *tekrar var edilirler. Bu ise onların helaki için yeterlidir.* Dolayısıyla cennet ve cehennem bir anda zât bakımından sürekli ama sûret bakımından helak olmaktadır.

[1104] *İkincisi,* yine cenneti niteleyen *"Genişliği gökler ve yer genişliğinde"*[248] *âyetidir. Oysa bu, ancak göklerin ve yerin fenasından sonra olabilir. Çünkü cisimlerin iç içe girmesi imkânsızdır.*

[1105] *Cevap: Kastedilen, cennetin genişliğinin gökler ve yerin genişliği gibi olduğudur, çünkü cennetin genişliğinin gerek bekâ halinde gerekse fenâdan sonra gökler ve yerin genişliğinin aynısı olması imkânsızdır.* Zira tek bir genişliğin aynı anda var olan veya ikisinden biri var diğeri yok olan iki mahalle kâim olması imkânsızdır. *Ayrıca başka bir âyette cennetin genişliğinin göklerin ve yerin genişliği gibi olduğu açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla Ebû Yusuf'a* onun gibidir anlamında *Ebû Hanife denilmesinde olduğu gibi önceki buna yorulabilir.*

خلاء سواء تباينا أو تماسا وأنه محال وأنت خبيرٌ بأن هذا دليلُ لمن ينكر وجودهما مطلقاً لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط.

[١١٠١] الجواب؛ لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك وقد تكلمنا على مأخذه، ولا نسلم أنه في عالم العناصر قولٌ بالتناسخ وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدانٍ أُخر، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده.

[١١٠٢] احتج أبو هاشم بوجهين؛ الأول قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿أُكُلُهَا﴾ أي مأكولها ﴿دَائِمٌ﴾ مع قوله: ﴿كُلُّ شَيءٍ﴾ أي موجود ﴿هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها لاندراجه حينئذٍ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائماً وهو باطلٌ بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار.

[١١٠٣] الجواب؛ ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ بدلاً أي كلما فنى منه شيء جيء ببدله فإن دوام أكل بعينه غير متصور لأنه إذا أكل فقد فنى وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه، أو نقول: المراد بهلاك كل شيء أنه هالكٌ في حدّ ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك المعدوم، أو نقول: إنهما أي الجنة والنار تعدمان آناً بتفريق الأجزاء دون إعدامها ثم تعادان بجمعها وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتاً هالكتين صورة في آن.

[١١٠٤] الثاني قوله تعالى في وصف الجنة أيضاً: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام.

[١١٠٥] الجواب المراد أنها أي عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء إذ يمتنع قيام عرضٍ واحدٍ شخصي بمحلين موجودين معاً أو أحدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آيةٍ أخرى بأن ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ فيحمل هذا على تلك، كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله.

Beşinci Maksat: Mu'tezile'nin Fiillerin Güzelliği ve Çirkinliğine Aklın Hükmedeceği ve Allah'a Zorunlu Kılma Esasına Dayandırdığı Ayrıntılar

[1106] *Buradaki inceleme, sevap ve ceza hakkındadır*, Mu'tezile'nin Allah'a zorunlu gördüğü diğer hususlar hakkında değildir. *Basra Mu'tezile'si sevabın zorunlu olduğunu düşünmüştür. Çünkü güç sorumluluklar yalnızca bizim faydamız içindir. Bizim faydamız ise bu sorumluluklardan dolayı sevap verilmesidir. Bunun açıklaması şöyledir: O* sorumluluklarla, *ya herhangi bir gaye/garaz amaçlamamaktadır ki bu abes ve çirkindir.* Dolayısıyla yüce Allah'ın yapması imkânsızdır. *Ya da sorumluluklar Allah'a dönük gayeden dolayıdır ki Allah* bundan *münezzehtir.* Zira Allah faydalanmak ve zarar görmekten münezzehtir. *Yahut ya dünyada ya da ahirette kula dönük bir gayeden dolayıdır. Oysa sorumlulukları yerine getirmek,* dünyevî *çıkarı olmayan bir sıkıntıdır.* Zira ibadet yorgunluk, bitkinlik ve nefsi arzulardan kesmekten ibarettir. *Ahiretteki gayeye gelince bu, ya* söz konusu sorumluluklardan ötürü *kula azap etmektir ki bu* son derece *çirkindir ya da kula fayda vermektir ki varmak istediğimiz sonuç budur.*

[1107] *Cevap: Gayenin zorunlu olduğunu men ediyoruz. Bu, daha önce defalarca geçti.*

[1108] Azap hakkında da iki bahis vardır. Birincisi: Mu'*tezile ve Hâricîlerin tamamı, büyük günah işleyenin* tövbe etmeden öldüğünde *azaba uğramasının zorunlu olduğunu söylemiş* ve Allah'ın onu affetmesini mümkün görmemişlerdir. *Bunun için iki gerekçeleri vardır. Birincisi şudur: Yüce Allah* büyük günahlara karşı *azap tehdidini bildirmektedir. Eğer* büyük günaha karşı *azap etmese* ve affetse *tehdit vaadinden dönmüş ve haberinde yalancı çıkmış olur ki bu imkânsızdır.*

[1109] *Cevap: Söz konusu haberler, en fazla, azabın gerçekleşeceğini ifade eder. Nerede kaldı* bizim söz konumuz olan *azabın zorunluluğu!* Çünkü hiç şüphesiz gerçekleşmeyle birlikte zorunluluğun olmaması, tehdidin boşa çıkmasını ve yalan olmasını gerektirmez. "Bu ikisinin mümkün olmasını gerektirmektedir ve bu da imkânsızdır" denemez, zira biz şöyle diyoruz: Onun imkânsızlığını men ediyoruz. Nasıl olur! O ikisi, Allah'ın kudreti altına giren mümkün durumlardandır.

[1110] *İkincisi:* Büyük *günah işleyen kişi, günahından dolayı azaba uğramadığı* aksine affedildiği *takdirde* günahı nedeniyle paylanmış olmaz, aksine *bu, onun günahını* ve tövbe etmemesini *onaylamak ve başkasını günaha teşvik etmektir. Oysa bu, çirkindir ve* itaate ve yasakları terke *davetin maksadına aykırıdır.*

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها والإيجاب على الله

[١١٠٦] والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في أمور أُخر أوجبوها عليه. أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها؛ بيانه أنها أي تلك التكاليف إما لا لغرض وهو عبثٌ قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى، وإما لغرضٍ عائدٍ إلى الله وهو منزّهٌ عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر أو إلى العبد إما في الدنيا أنه أي الإتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فإن العبادة عناءٌ وتعب وقطعٌ للنفس عن شهواتها، وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيحٌ جداً، أو نفعه وهو المطلوب.

[١١٠٧] الجواب منع وجوب الغرض وقد مرّ مراراً كثيرة.

[١١٠٨] وأما العقاب ففيه بحثان؛ الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة ولم يجوّزوا أن يعفو الله عنه لوجهين؛ الأول أنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال.

[١١٠٩] الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفاً ولا كذباً. لا يقال: إنه يستلزم جوازهما وهو أيضاً محال؛ لأنا نقول: استحالته ممنوعة فكيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى.

[١١١٠] الثاني أنه إذا علم المذنب أي المرتكب للكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه، و كان إغراءً للغير عليه وأنه قبيح منافٍ لمقصود الدعوة إلى الطاعات وترك المنهيات.

[1111] *Cevap,* azabın zorunlu olmamasının, *sözü edilen onay ve teşviki içerdiğini men etmektir. Çünkü tehdidin kuşatıcılığı, günahkarlarının hepsinin azaba maruz kalacağı ve tehdide sadık kalınacağı zannında açıkça paylama ve alıkoyma vardır. Bir kısım günahkarın affedilmesine yönelik ikincil ihtimal, bununla çelişmez.* Yani tehdit geneldir ve zahirde her bir günahkarı kuşatır. Dolayısıyla tehdidin zahiri, her bir günahkar hakkında tehdide sadık kalma zannını gerektirir. Böylece her bir günahkarda günahından dolayı cezalandırılacağı zannı oluşur. Bu ise akıllı kişinin tövbe etmeyerek günahını sürdürmekten zecredilmesi ve başkasının onu izlemekten alıkonması için yeterlidir. Cezalandırmanın zorunlu olmamasından kaynaklanan af vehmine gelince bu, ikincil bir ihtimal olup zecredilmeyi gerektiren cezalandırma zannıyla çelişmez. Şu halde ortaya çıktı ki günahkarın cezalandırılmayacağına dair bilgisi yoktur hatta böyle bir zanna bile sahip değildir. Dolayısıyla ne onaylama ne de teşvik etme söz konusudur.

[1112] *İkinci Bahis: Mu‘tezile ve Hâricîler demiştir ki büyük günah işleyen kişi* tövbe etmediği takdirde *ebedî cehennemde kalacak ve oradan hiç çıkmayacaktır. Onların* iddialarını ispat etmek için *dayanakları* aklî bir delildir. Bu delil şudur: *Fâsık,* fıskı nedeniyle *cezalandırılmayı hak eder. Cezayı hak etme, saf ve daimi bir zarardır.* Daha doğrusu ceza, kendisine aykırı hiçbir şeyin ona karışmadığı ve ebediyen kesilmeyecek bir zarardır. *Ödülü hak etme, saf ve daimi bir yarardır.* Daha doğrusu ödül, karışımlardan arınmış ve sürekli bir yarardır. Cezalandırma ve ödüllendirmeyi birleştirmek imkânsız olduğu gibi *bu iki hak edişi birleştirmek de imkânsızdır.* Fâsıkın cezayı hak ettiği sabit olduğuna göre ödülü hak etmenin ondan düşmesi zorunludur. Dolayısıyla da onun azabı ebedîdir.

[1113] *Cevap, hak etmenin men edilmesidir.* Zira ne itaat eden kul itaatiyle sevabı hak eder ne de isyan eden kul isyanıyla azabı hak eder. Zira hiç kimseden dolayı Allah'a bir hak zorunlu olmaz. Biraz önce cezalandırmanın zorunlu olduğu delilini cevaplamıştık. *Yine daimilik kaydını men ederiz.* "Eğer zarar ve yarar kesintili ise saf değildir" denemez çünkü biz şöyle diyoruz: Bunu men ediyoruz, zira yüce Allah'ın ödüllendirilen ve cezalandırılan kişide bu kesinti bilgisini yaratmaması ve dolayısıyla birincide üzüntü, ikincide sevinç oluşmaması mümkündür. Bununla birlikte saflık kaydına da men yöneltilebilir. Onun dünya zararları ve yararlarından ayrılması gerekir ve bu ayrılık da ancak saflıkla olabilir düşüncesi zayıftır.

[١١١١] **الجواب منع تضمنه** أي تضمن عدم وجوب العقاب **للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك** يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحدٍ من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظنّ الوفاء به في حقه فيحصل لكلٍّ منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه، وذلك كافٍ في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه، وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمالٌ مرجوحٌ لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنّاً فلا تقرير ولا إغراء.

[١١١٢] البحث **الثاني؛ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة** إذا لم يتب عنها **مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً وعمدتهم** في إثبات ما ادّعوه دليل عقلي هو **أن الفاسق يستحق العقاب** بفسقه، **واستحقاق العقاب** بل العقاب **مضرّةٌ خالصة** لا يشوبها ما يخالفها **دائمةٌ** لا تنقطع أبداً، **واستحقاق الثواب** بل الثواب **منفعةٌ خالصة** عن الشوائب **دائمة، والجمع بينهما** أي بين استحقاقيهما **محال** كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً.

[١١١٣] **الجواب منع الاستحقاق** فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثواباً والعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحدٍ على الله حق، وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً، **ومنع قيد الدوام**. لا يقال: إذا كانت المضرّة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة؛ لأنا نقول: ذلك ممنوعٌ لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المثاب والعقاب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن القيد الخلوص مما يتطرّق إليه المنع أيضاً، وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضارّ الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف.

[1114] *Sonra* ödül ve cezanın zikrettiğiniz sıfatlarını kabul etsek bile deriz ki *ödül ve ceza düşebilir.* Zira sizin sözünüz, karşılıklı düşürmeye dayalıdır. Bu takdirde her iki hak ediş de birlikte düşebilir *ve büyük günah işleyen bir lütufla cennete girebilir. Nitekim yüce Allah* cennet ehlinin dilinden aktararak *şöyle demektedir: "Bizi temelli kalınacak cennete lütfuyla O yerleştirdi"*[249]. Bu takdirde verilen karşılık ve lütfun birbirine eşit olması gerekir sözü men edilir. Çünkü bunların başka bir açıdan farklılaşması mümkündür. *Yahut* şöyle deriz: *Ödül tarafı* ceza tarafına *ağır basar. Çünkü kötülük ancak misliyle karşılık bulacakken iyilik on mislinden yedi yüz misline kadar karşılık bulacak ve Allah dilediği kimseye* hesapsız kat be kat *karşılık verecektir.*

[1115] Onlar aklî delil getirdikten sonra *iki yolla nakilden yardım almışlardır. Birincisi, ebedî kalmayı ima eden âyetlerdir. Şu âyetler gibi: "Kim ki bir kötülük işler de hatası onu çepeçevre kuşatırsa işte onlar ateşe girecekler ve orada ebedî kalacaklardır"*[250]*, "Kim Allah ve resûlüne isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu ebedî ateşe sokar"*[251]*, "Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası ebedî kalacağı cehennemdir"*[252]*. Demişlerdir ki âyetlerde ebedî kalmak olarak tercüme edilen "hâliden" kelimesinin kökü olan "hulûd"un hakiki anlamı daimiliktir zira başka bir âyette "Senden önce hiçbir insanı ebedî yapmadık"*[253] *denilmektedir. Oysa pek çok insan uzun süre yaşamıştır.* Eğer "hulûd" uzun süre kalmak olarak yorumlanırsa bu âyetler doğru olmaz.

[1116] *Cevap: Biz iman ve itaat gibi iyilikleri olan kimseyi hatasının çepeçevre kuşatmış olduğunu kabul etmiyoruz.* Aksine hatası tarafından çepeçevre kuşatılmış kimsenin hiçbir iyiliği olamaz. İyilikleri bulunan kimsenin hatası ise bazı yönlerdendir, onu kuşatmış değildir. *Ayrıca büyük günah işleyen kimsenin sınırlarını aşmış olduğunu* kabul etmiyoruz *aksine bir kısım sınırlarını aşmıştır.* Üçüncü âyetle *kastedilen "kim bir mümini mümin olduğu için öldürürse" demektir ve bu kâtil, ancak kâfir olabilir.* O halde zikredilen âyetler, büyük günah işleyeni içermemektedir. *Diyelim ki* söz konusu âyetlerin büyük günah işleyeni kuşattığını *kabul ettik. Fakat* sözü edilen *hulûd, uzun süre kalmak demektir. Sizin söylediğiniz* bu kelimenin devamlılık anlamında hakikat olduğu istidlâli, yaygın kullanımda *söylenen "habsün muhalledün", "vakfun muhalledün" ve "hallede Allahu mülkehu" ifadeleriyle*[254] *çelişmektedir.* Bu sözlerde hiç şüphesiz sürenin uzunluğu kastedilmektedir. Öyleyse en uygunu, hulûd kelimesinin mecazdan veya eşadlılıktan sakınmak için, ister beraberinde devamlılık bulunsun

[١١١٤] ثم أنّا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول: إنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبنيٌّ على المحابطة وحينئذٍ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معاً ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلاً كما قال تعالى حكاية عن أهل الجنة: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ﴾ وما يقال من أنه يلزم حينئذٍ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوعٌ لجواز أن يختلفا من وجهٍ آخر، أو نقول: يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ﴿وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء﴾ أضعافاً مضاعفة بغير حساب.

[١١١٥] واستعانوا بعد إقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين؛ الأول بآياتٍ تشعر بالخلود كقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾. قالوا: والخلود حقيقةٌ في الدوام لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ مع أنه تعالى قد جعل الكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات.

[١١١٦] والجواب؛ لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلاً، ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به، و لا نسلم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدّى حدوده بل تعدّى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة ﴿مَن قَتَلَ مُؤْمِناً﴾ لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافراً فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها إياه لكن الخلود المذكورة فيها هو المكث الطويل، وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارضٌ بما يقال في الاستعمال الشائع حبسٌ مخلّد ووقفٌ مخلّد وخلّد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذٍ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام

ister bulunmasın uzun süre anlamında hakikat yapılmasıdır. Zikredilen *âyeti de hal karinesi nedeniyle* uzun süre kalmanın iki kısmından biri olan *devamlılığa yorduk.* Dolayısıyla mecaz olması gerekmez. Çünkü özel olarak bu kısım, dıştan alınmıştır, bizzat lafızla kastedilmiş değildir.

[1117] Naklî delillerin *ikincisi şu âyettir: "Fâcirler cehennemdedirler, ceza günü oraya girecekler ve ondan habersiz kalmayacaklardır"*[255]*. Eğer cehennemden çıksalardı ondan habersiz kalırlardı.*

[1118] Sadece bu âyete ilişkin *cevap şudur:* "Fâcirler" lafzı, sadece fucûrda tam olan kimseleri ifade eder. Bunlar ise kâfirlerdir. Nitekim "İşte onlar kâfir ve fâcirlerdir"[256] âyeti buna delalet eder. Yine âyetin zâhiri, fâcirlerin şu anda cehennemde olmasını gerektirmektedir. Halbuki durumun böyle olmadığı mâlûmdur. Şu halde âyeti, onların ateşi hak ettiği ve hak etmekten kaçınamayacakları şeklinde yorumlamak gerekir. Fakat ateşi hak etmekle nitelenmelerine rağmen Allah onları rahmetiyle cehennemden çıkarır.

[1119] *Bu âyete ve bundan önce ilk delilde* zikredilen âyetlere *ilişkin cevap, sevap vaadine delalet eden âyetlerle muâraza yapmaktır. Örneğin şu âyetler: "Kim zerre ağırlığında bir iyilik yaparsa onu görecektir"*[257]*, "İyilik yapanlara daha iyisiyle karşılık verecektir"*[258]*, "İyiliğin karşılığı iyilikten başka ne olabilir ki!"*[259]*.* Böylece büyük günah işleyen kimsenin imanı veya diğer iyilikleriyle sevabı hak ettiği sâbit olmaktadır. *Bu ise onlara göre* büyük günah işleyenin ebedî azapta kalması bir yana *azabı hak etmeyle bile çelişmektedir.* Dolayısıyla o âyetler, genel olamaz ve büyük günah işleyeni içermez.

[1120] *Âyetlerin* büyük günah işleyeni içerdiğini *kabul etsek bile "Bize vahyedildi ki yalanlayan ve sırt çevirene azap edilecektir"*[260] *"Bugün rüsva ve kötü olacaklar, kafirlerdir"*[261]*, "Cehenneme her bir grup atıldığında cehennem bekçileri onlara 'size uyarıcı gelmedi mi' diye sorar. Onlar da 'Evet bize uyarıcı geldi ama biz yalanladık ve Allah hiçbir şey indirmedi dedik' derler."*[262] *gibi azabın kafirlere mahsus olduğuna delalet eden âyetlerle özelleştirilmesi gerekir. Bil ki azabın* mutlak olarak *kafirlere tahsisi* müfessirlerden *Mukâtil b. Süleyman ile Mürcie mezhebinin* görüşüdür. *Onlar bu âyetlerinin zâhirini esas almıştır. Fakat biz bu âyetler ile fâsıklara yönelik tehdide delalet eden âyetleri uzlaştırmak için ebedî azabı kafirlere tahsis ettik.*

أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك، والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو أحد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادةٌ من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ.

[١١١٧] الثاني من الوجهين قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۞ يَصْلَوْنَهَا يَومَ الدِّينِ ۞ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

[١١١٨] الجواب عن هذه الآية وحدها أن لفظ ﴿الفُجَّارَ﴾ لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الكَفَرَةُ الفَجَرَةُ﴾ وأيضاً ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلومٌ أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق.

[١١١٩] والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ﴾، و قوله: ﴿وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالحُسْنَى﴾، و قوله: ﴿هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾ فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له.

[١١٢٠] وإن سلمنا عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَينَا أَنَّ العَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾، وقوله: ﴿إِنَّ الخِزْيَ اليَومَ وَالسُّوءَ عَلَى الكَافِرِينَ﴾، وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوجٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللهُ مِن شَيءٍ﴾ واعلم أن اختصاص العذاب مطلقاً بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين و مذهب المرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات لكنّا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق.

Altıncı Maksat: Ashâbımızın Sevap, Azap ve Bu İkisine İlişkin Meseleler Hakkındaki Görüşü

[1121] *Bu hususta bir kısım bahisler vardır. Birincisi: Demişlerdir ki sevap,* Allah'ın *fazlıdır ve Allah sevabı vaat etmiştir ve herhangi bir zorunluluk olmaksızın bu vaadine vefa gösterecektir. Çünkü vaadinden dönmek, yüce Allah için bir eksiklik demektir.* Niçin zorunlu olmadığı daha önce defalarca anlatılmıştı. Yine demişlerdir ki *azap* Allah'ın *adaletidir.* Çünkü her şey Allah'ın mülküdür. *O, mülkünde* dilediği gibi *tasarrufta bulunabilir. Allah azabı affedebilir. Çünkü af, Allah'ın fazlıdır. Akıl sahipleri nezdinde tehditten dönmek, bir eksiklik görülmez* tersine övülür.

[1122] *İkinci bahis: Müslümanlar, kafirlerin ateşte ebediyen kalacağında ve azaplarının kesintiye uğramayacağında görüş birliğine varmışlardır.* Kafirler ister peygamberlerin mucizeleri hakkında ellerinden gelen çabayı sarfedip düşünsünler ama hidayete ermesinler isterse onların peygamber olduğunu bilsinler ama inat veya tembellik etsinler fark etmez.

[1123] İslâm dininin dışında *bir grup, bir kısım gerekçelerden dolayı* kafirlerin ebediyen azapta kalacağını inkar etmiştir. Birinci gerekçe: Cisimsel güç, daha önce geçtiği gibi, sayı ve süre bakımından *sonludur. Dolayısıyla onun tükenmesi gerekir.* Hayat gücü ve buna bağlı duyu ve hareket tükendiği ve duyumsama kalmadığında azap olması düşünülemez. Bu şüphe aynıyla cennet ehline verilen nimetlerin kesilmesinde de geçerlidir.

[1124] *Cevap, cisimsel gücün sonlu olduğunu men etmektir. Daha önce* onların bu sonluluğun ispatı hakkında tutunduğu delillerin yanlışlığı *anlatılmıştı.*

[1125] *İkinci gerekçe: Sürekli bir yakma varken hayatın devam edeceğini söylemek, aklın ilkelerinin dışına çıkmaktır.*

[1126] Cevap: Bu, hayat için *bünyeyi ve mizaç itidalini şart koşmaya dayalıdır. Oysa biz bunu kabul etmiyoruz. Aksine hayat yüce Allah'ın yaratmasıyla olur. Allah ise hayatı sürekli yaratabilir veya canlıda* ateşten acı duymasına rağmen *ateşle tahrip olmayan bünyeye sahip bir güç yaratabilir. Nitekim Allah bu gücü* ateşten acı duymayan *semenderde yaratmıştır. Semender sığınağı ateş olan bir hayvandır.*

المقصد السادس
في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما

[١١٢١] وفيه مباحث؛ الأول قالوا: الثواب فضلٌ من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لأن الخلف في الوعد نقص؛ تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب فلما مرّ مراراً، و قالوا: العقاب عدلٌ من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً بل يمدح به عند العقلاء.

[١١٢٢] المبحث الثاني؛ أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا.

[١١٢٣] وأنكره أي تخليدهم في النار طائفةٌ خارجةٌ عن الملة الإسلامية لوجوه؛ الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبقَ إحساس فلا يتصور عذاب، وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة.

[١١٢٤] الجواب؛ منع تناهيها وقد مرّ فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي.

[١١٢٥] الثاني من تلك الوجوه دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروجٌ عن قضية العقل.

[١١٢٦] الجواب هذا بناءٌ على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة، و نحن لا نقول به بل هي أي الحياة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائماً أبداً أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونها متأذياً بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوانٌ مأواه النار.

[1127] *Üçüncü gerekçe: Tecrübeyle bilinmektedir ki ateşin rutubeti yavaş yavaş yok etmesi gerekir. Buna göre* iş, *sonunda rutubetin yok olmasına varır.* Çünkü rutubet sonludur. Bu takdirde o rutubet sayesinde birbirine tutunan *parçalar dağılır ve hayat kalmaz.* Dolayısıyla da azap devam edemez.

[1128] *Cevap: Rutubetin ateşle tükenmesi bize göre zorunlu değildir, aksine yüce Allah'ın* kudretiyle rutubeti *tüketmesi sayesindedir.* Oysa Allah tüketmeyebilir *veya tüketip yerine benzerini yaratabilir.* Dolayısıyla da parçalar dağılmaz, aksine hayat devam eder.

[1129] *Câhız ve* Abdullah b. Hasan *el-Anberî şöyle demiştir:* Bizim sözünü ettiğimiz *bu* sürekli azap ancak *inatçı* ve yetersiz çaba sarfeden *kafir hakkındadır. Ama elinden geçen çabayı gösteren eğer İslâm'a ulaşamadıysa ve doğrunun delilleri ona görünmediyse o, mazurdur* ve azabı kesilecektir. Böylesi bir şahıs *nasıl olur da gücü yetmediği şey* olan peygamberi tasdikten *sorumlu tutulabilir ve nasıl olur da kendisi açısından herhangi bir kusurun gerçekleşmediği şeyden dolayı azaba duçar olur!*

[1130] *Bil ki kitap, sünnet ve* muhaliflerin çıkışından önce oluşan *icma, bu görüşü çürütmektedir.* Hatta deriz ki bu, dinden zorunlu olarak bilinenlere aykırıdır. *Zira kesin olarak bilinmektedir ki Hz. Peygamber (s.a.) zamanında öldürülen ve daimî olarak ateşte kalacaklarına hükmedilen kâfirlerin hepsi inatçı değildir. Aksine kimileri çaba gösterdikten sonra küfre inandı. Kimisi olanca gayretini sarfettikten sonra kuşkusunda kaldı. Fakat Allah onların kalplerini mühürledi, gönüllerini İslâm'a açmadı* ve dolayısıyla İslâm'ın hakikat olduğu sonucuna varamadılar. *Muhaliflerden önce hiç kimseden* Câhız ve Anberî'nin söylediği *bu fark nakledilmemiştir.*

[1131] *Üçüncü bahis: İsyankarlar arasında kafir olmayanlar ve büyük günah işleyenler, ateşte ebedî kalmayacaklardır. Zira âyette "Kim ki zerre ağırlığında bir iyilik yapsa onu görecektir"*[263] *denilmektedir.* Kuşkusuz büyük günah işleyen kimse bir iyilik yapmıştır ki bu iyilik onun imanıdır. *İyiliğini görmesi ise ya ateşe girmesinden önce olacak* ve sonra ateşe girecektir *ya da ateşe girdikten sonra olacaktır. Birincisi, icma ile yanlıştır. İkincisi* yani onun ateşten çıkması ve orada ebedî olmaması *ise varmak istediğimiz sonuçtur.*

[١١٢٧] الثالث منها النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً فتنتهي الحال بالآخرة إلى عدمها لكونها متناهية، و حينئذٍ تتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحياة فلا يدوم العقاب.

[١١٢٨] الجواب؛ فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى إياها بقدرته وقد لا يفنيها أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة.

[١١٢٩] قال الجاحظ و عبد الله بن الحسن العنبري: هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر، وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتدِ للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع، وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي، و كيف يعذب بما لم يقع فيه من قبله.

[١١٣٠] واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول: هو مخالفٌ لما علم من الدين ضرورةً إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيقته، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري.

[١١٣١] المبحث الثالث؛ غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ﴾ ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه فإما أن يكون ذلك أي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطلٌ بالإجماع، أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها.

Yedinci Maksat: Günahın Sevabı Düşürmesi

[1132] *Mu'tezile azabı hak etme ve onun sevaba* ve sevabı hak etmeye *aykırı oluşu üzerine itaatlerin isyanlarla düşürülmesi görüşünü inşa etmiştir. Sonra ihtilaf etmişler ve Mu'tezile'nin çoğunluğu* ile Hâricîler *tek bir* büyük *günahın bütün itaatleri düşüreceğini hatta ömür boyunca Allah'a kulluk eden, sonra bir yudum şarap içen bir kimsenin hiç ibadet etmemiş kimse gibi olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanlışlığı kapalı değildir.* Çünkü bu, itaatleri bütünüyle ilga etmek olup iman ve salih amelin sevabına delalet eden genel âyetlere aykırıdır.

[1133] Âmidî şöyle demiştir: "Müminde itaatler ve sürçmeler bir araya geldiğinde Eş'arîlerden ve diğerlerinden hakikat ehli, Allah'ın ona sevap ve azap vermek zorunda olmadığında icma etmiştir. Çünkü ona sevap verirse bu Allah'ın fazlıyla olacak, azap ederse adaletiyle olacaktır. Hatta Allah isyankara sevap ve itaatkara azap verebilir.

[1134] Mürcie ise imanın sürçmeleri düşürdüğüne ve nasıl ki küfürle birlikte itaatin sevabı yoksa imanla birlikte de sürçmenin azabı olmadığı görüşünü savunmuştur.

[1135] Mu'tezile şöyle demiştir: Kişinin itaatleri sürçmelerinden fazla bile olsa tek bir büyük günah bütün itaatlerin sevabını düşürür. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, düşüren tarafın daha fazla olması gerektiğini düşünmüş ve itaatleri sürçmelerinden fazla olan kişiye ait itaatlerin, onun sürçmelerinin azabını düşüreceğini ve buna kefaret olacağını; sürçmeleri itaatlerinden fazla olan kişiye ait sürçmelerin ise onun itaatlerinin sevabını düşüreceğini iddia etmişlerdir. Sonra baba ve oğul görüş ayrılığına düşmüşler ve Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Şayet itaatler fazla olursa itaatler, kendi sevabından hiçbir eksilme olmadan, bütün sürçmeleri düşürür; eğer sürçmeler fazla olursa sürçmeler, kendi azabından hiçbir eksilme olmadan, bütün itaatleri düşürür."

[1136] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre yenice yapılan itaat veya isyan olduğu gibi kalır ve kendi miktarınca önceki itaat veya isyanı düşürür. Oğlu Ebû Hâşim'e göre ise sevabın parçaları azabın parçaları karşısına konulur ve birbirine denk gelenler düşer ve fazlalıklar kalır."

المقصد السابع في الإحباط

[١١٣٢] **بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب** واستحقاقه **إحباط الطاعات بالمعاصي، ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة** والخوارج أيضاً **بمعصية** أي بكبيرة **واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد أبداً ولا يخفى فساده** لأنه إلغاءٌ للطاعات بالكلية ومنافٍ للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح.

[١١٣٣] قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلاّت فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فإن أثابه فبفضله وإن عاقبه فبعدله بل له إثابة المعاصي وعقاب المطيع أيضاً.

[١١٣٤] وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلاّت فلا عقاب على زلّة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر.

[١١٣٥] وقالت المعتزلة: إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات، وإن زادت على زلّته. وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاّته أحبطت عقاب زلاّته وكفرتها ومن زادت زلاّته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا فقال الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلاّت بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت الزلاّت أحبطت الطاعات برمّتها من غير أن ينقص من عقاب الزلاّت شيء.

[١١٣٦] وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره، ومذهب ابنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد.

[1137] Yazarın şu sözü buna yorulur: *Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir:* "Yeni yapılan *isyanlar miktarınca* önceki *itaatler düşer* ve isyanlardan kesinlikle hiçbir şey eksilmez. *Şayet* o itaatler isyanların miktarından *fazla kalırsa kişi bu sayede ödüllendirilir aksi halde ödül yoktur." Bunun keyfi bir hüküm olduğu kapalı değildir. İtaatlerin isyanlarla iptali* diğer deyişle önceki itaatlerin bir miktarının yenice yapılan aynı miktardaki isyanla düşürülmesi, *aksinden evlâ değildir.* Çünkü bu, iki eşitten birini diğeriyle iptal etmekten ibarettir. *Hatta* burada *tersi daha uygundur, zira daha önce geçtiği üzere* iyilik on katıyla kötülük ise yalnızca misliyle karşılık bulacaktır. *Ebû Hâşim şöyle demiştir: "Tersine itaatler ve isyanlar arasında tartı kurulur ve hangi ağır basarsa diğerini düşürür* ve düşen kısım miktarınca da ağır basan taraftan düşer ve fazlalık kalır. Bu takdirde ağır basan taraf, iki eşitten birinin diğerine ağır basması durumunu doğurmayacak şekilde diğer tarafı düşürür."

[1138] *Biz* azap ve sevabın isyan ve itaatle hak edilmesi *ilkesini çürüttüğümüzden* bu ilkeye dayalı *uzantı da geçersizleşmiştir.* Bu uzantı, ister denkleştirme yoluyla ister başka yolla olsun mutlak olarak amellerin düşürülmesi görüşüdür. *Sonra onlara* yani Behşemiyye'ye *deriz ki iki* eşit *istihkaktan her biri diğerini iptal ederse bu iptal, ya beraberce olur. Bu durumda şey yok olduğu esnada var olacaktır.* Çünkü bu ikisinden her birinin varlığı diğerinin yokluğuyla birliktedir. Bu durumda o ikisi beraberce var oldukları esnada beraberce yok olacaktır. *Yahut* iptal beraberce *olmaz, tersine biri yok olur, ardından diğeri iptal olur, sonra* diğeri *ona saldırıp onu yener. Fakat bu doğru değildir. Çünkü o, daha önce yenemediği için mağlup olmuştu. Nasıl mağlup durumdayken* galip gelebilsin ki! Bazen şöyle cevaplanır: İki amelden her biri diğerinden kaynaklanan istihkakı etkiler. Böylece iki istihkaktan biri üstünlüğüne bağlı olarak geriye bir kalıntı bırakır. Dolayısıyla tıpkı mizaçta kıran ve kırılan aynı olmadığı gibi burada da kıran ve kırılan aynı değildir.

[1139] *Ek: Mu'tezile* yani iki Cübbâî ve takipçileri *şu hususta görüş birliğine varmıştır: Sevap ve azap* yani itaatler ve sürçmeler *eşit değildir. Aksi halde her ikisi de düşerdi.* Çünkü daha önce geçtiği üzere sevap ve azap arasında ve bu ikisinin hak edilişleri arasında çelişki bulunduğundan her ikisinin kalması mümkün değildir. Yine faraza eşit olmaları halinde ikisinden birinin diğeriyle düşürülmesi mümkün değildir. Her ikisi birlikte düştüklerinde ise

[١١٣٧] وعلى هذا يحمل قوله: **وقال الجبائي: يحبط من الطاعات** أي السابقة **بقدر المعاصي** الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلاً **فإن بقي له** من تلك الطاعات **زائد** على قدر المعاصي **أثيب به وإلا فلا، ولا يخفى أنه تحكمٌ وليس إبطال الطاعات بالمعاصي** أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة **أولى من العكس** لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر **بل العكس** ههنا **أولى لما مرّ** من أن الحسنة تجزي بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها. **وقال أبو هاشم: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر** وينحبط من الراجح أيضاً ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذٍ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر.

[١١٣٨] **ولما أبطلنا الأصل** الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة **بطل الفرع** المبني عليه وهو الإحباط مطلقاً سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها، **ثم نقول لهم** أي للبهشمية: **كل واحدٍ من الاستحقاقين** المتساويين **لو أبطل الآخر فإما معاً فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً** لأن وجود كلٍّ منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً **أو لا** معاً **بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكرّ** الآخر **عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً فكيف** لا يكون قاصراً عنها **إذا صار مغلوباً**. وقد يجاب بأن كل واحدٍ من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحداً كما لم يتحدا في المزاج أيضاً.

[١١٣٩] **تذنيب؛ قد اتفق المعتزلة** أي الجبائيان وأتباعهما **على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب** أي لا تتساوى الطاعات والزلاّت **وإلا تساقطا** إذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما مرّ من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضاً، ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضاً، وإذا تساقطا معاً **فلا يكون**

orada ne sevap ne de azap olur ki bu imkânsızdır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre bu aklen imkânsızdır. Çünkü her birinin diğerini iptali ya beraberce veya peş peşe olacaktır. Oysa her ikisi de imkânsızdır. Bunun gerekçesini yukarıda öğrenmiştin. *Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise* akıl, eşitliğin imkânsız olduğuna delalet etmez. Zira akıl, itaat mertebelerinden her birinde isyanların ona ulaşmasını ve bunun tersini mümkün görür. Akıl açısından sevap ve azabın düşmesinde de herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü yukarıda geçtiği gibi iki amelden her biri diğerinin istihkakını etkiler. Onun imkânsızlığının *nedeni,* mükellefin *bu iki durumdan birinden çıkamayacağı üzerine icma edilmiş olmasıdır.* Buna göre her mükellef, ya cennetlik ya da cehennemliktir. İkisinden birinde ebedî kalmak gerekmektedir. Cennet ve cehennemde kalmayı gerektiren etkenler eşit olduğu halde iki ebedî kalıştan birinin gerçekleşmesi düşünülemez. Biz yazarın Mu'tezile ifadesini iki Cübbâî ve takipçileri olarak açıkladık çünkü daha önce geçtiği üzere Mu'tezile'nin çoğunluğu bütün itaatlerin tek isyanla düşeceği görüşüne varmıştır. Bu durumda itaate eşit bir isyan onlara göre o itaati haydi haydi düşürecektir.

[1140] *Cevap:* İtaat ve isyanların eşit olduğu varsayıldığında *kişinin ödüllendirilmesi niçin mümkün olmasın! Zira daha önce belirtildiği gibi sevap tarafı daha ağır basar.* Zira iyilik, on katıyla kötülük misliyle karşılık bulacaktır. Yine eşitlik ve düşürmenin birlikte olduğu varsayıldığında mükellef sevap ve azaptan yoksun kalmayacaktır. *Çünkü* bize göre sevap *lütfunda bulunmak mümkündür.* Yine *ödül ve azap görmemesi* ve cennet veya cehennem ehlinden olmaması aksine itaat ve isyanı eşit olanın *Arâf ehlinden olması mümkündür. Nitekim sahih hadiste böyle geçmektedir.* Yine *sevap ve azabın her ikisini de yaşaması mümkündür. Nitekim içimizden birinin* bir yönden *keder içinde* başka bir yönden *sevinç içinde kaldığı, acısı ve hazzının* devam ettiği *ve böylece* dünya hayatında *keder ve sevinçten birini saf bir şekilde yaşamadığı görülmektedir.* Sevap ve azabın hakikatinde saflığın dikkate alındığını kabul etmiyoruz.

Sekizinci Maksat: Allah Büyük Günahları Affeder

[1141] *Yüce Allah'ın affedici olduğu* ve O'nun affının kafir değil mümin hakkında olduğu *hususunda icma vardır. Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın küçük günahları tövbeden önce, büyük günahları ise tövbeden sonra affettiğini*

ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال فعند الجبائي عقلاً لأن إبطال كلٍّ منهما للآخر إما معاً أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت، وعند أبي هاشم أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوّز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالعكس، ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضاً لأن كل واحدٍ من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مرّ؛ إنما استحالته للإجماع على أن لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في إحداهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب. وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصيةٍ واحدة وحينئذٍ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى.

[١١٤٠] والجواب؛ لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي أن يثاب لما مرّ من أن جانب الثواب أرجح فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، و أيضاً على تقدير التساوي والتساقط معاً لا يلزم خلوّ المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا، ويجوز أيضاً أن لا يثاب ولا يعاقب و لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل يكون أي من استوت طاعاته ومعاصيه من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح، ويجوز أيضاً أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمّه من جهة وفرحه من جهةٍ أخرى، و يدوم له ألمه ولذّته كذلك لا يخلص له أحدهما في حياته الدنيا، ولا نسلم أن الخلوص معتبرٌ في حقيقة الثواب والعقاب.

المقصد الثامن في أن الله يعفو عن الكبائر

[١١٤١] الإجماع منعقدٌ على أنه تعالى عفوٌّ وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقال المعتزلة: هو عفوٌّ عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر

söylemiştir. Mürcie yukarıda anlatılan görüşlerinden dolayı Allah'ın hem küçük hem de büyük günahları affettiğini söylemiştir. Ashabımızın çoğunluğu, Allah'ın bir kısım büyük günahları mutlak olarak affettiğini ve bir kısmından dolayı da azap ettiğini fakat bizim şimdi bu iki kısımdan belirli olarak biri hakkında bilgimizin bulunmadığını söylemiştir. Bunların birçoğu, tövbe etmeden Allah'ın büyük günahları affettiğini kesin olarak bilemeyiz, aksine mümkün görebiliriz demiştir.

[1142] Ashâbımızın çoğunun tercih ettiği görüş destekleyen *iki delilimiz vardır. Birincisi affedici,* azap *hak edilmesine rağmen günahtan dolayı azap etmeyen kimsedir.* Mu'tezile *tartışılan durumun dışında böyle bir hak etmeyi kabul etmemektedir.* Çünkü kesinlikle küçük günahlarla azap hak edilmez ve tövbe edildiği takdirde büyük günahlarla da azap hak edilmez. Dolayısıyla geriye yalnızca tövbeden önceki büyük günahlar kalmaktadır. Bu durumda Allah, bizim düşündüğümüz gibi, bunları affetmektedir.

[1143] *İkincisi, buna* yani tövbeden önce büyük günahın affedildiğine *delalet eden âyetlerdir. Buna örnek şu âyettir: "Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez ama bunun dışında dilediği kimsenin günahını affeder"*[264]*.* Kuşkusuz şirkin dışındaki bütün günahlar af kapsamına girmektedir ve tövbe şartına bağlamak da mümkün değildir. Çünkü küfür de tövbeyle affedilmektedir. Aksi halde bağışlanmayacağı söylenen şeyler ile bağışlanacağı söylenen şeyler eşitlenir. Bu ise bırakın yüce Allah'ın sözüne herhangi bir akıl sahibinin sözüne bile yakışmaz. *Bir diğer âyet: "Allah bütün günahları affeder"*[265]*.* Bu âyet bütün günahları içerir ve yalnızca bağışlanmayacağında icma olanlar, âyetin kapsamı dışında kalır. *Bir diğer örnek: "Kuşkusuz rabbin insanların zulümlerini bağışlar"*[266]*.* Biraz önceki anlattıklarımız, bu âyetin açıklamasında da geçerlidir. Bunların dışında pek çok âyet bulunmaktadır.

Dokuzuncu Maksat: Hz. Muhammed'in (s.a.) Şefaati

[1144] *Ümmet,* Hz. Peygamber'in (s.a.) makbul *şefaatinin* var olduğunda *icma etmiştir.* Fakat *şefaat bize göre ümmetin büyük günah işleyenlerinin* azabının düşürülmesi *içindir. Zira Hz. Peygamber (s.a.) "Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenleredir" demiştir.* Bu sahih hadistir. *Yüce Allah ise "Hem günahın için hem de inanmış erkek ve kadınlar için bağışlanma dile"*[267] *buyurmuştur. Âyet "inanmış erkek ve kadınların günahları için" anlamına gelir. Zira* daha önce zikredilen *karine bunu göstermektedir.* Bu karine, "günah"ın zikredilmiş olmasıdır. İmanın hakikati açıklanırken geleceği üzere büyük günah işleyen mümindir. Müminin günahı için *bağışlama talebi,* onun lehine azabının düşürülmesi için *bir şefaattir.*

بعدها. وقالت المرجئة: عفوٌّ عن الصغائر والكبائر مطلقاً لما عرفت من مذهبهم. وذهب جمهورٌ من أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها إلا أنه لا علم لنا الآن بشيءٍ من هذين البعضين بعينه. وقال كثيرٌ منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوّزه.

[١١٤٢] لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان؛ الأول أن العفوّ من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه أي استحقاق العذاب، ولا يقولون يعني المعتزلة به أي بذلك الاستحقاق في غيره صورة النزاع إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلم تبقَ إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه.

[١١٤٣] الثاني الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾ فإن ما عدا الشرك داخلٌّ فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفورٌ معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما أثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلاً عن كلام الله تعالى، و قوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ فإنه عامٌّ للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، و قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ والتقرير ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم

[١١٤٤] أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام و لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فإنه حديثٌ صحيح، ولقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في إسقاط عقابه عنه.

[1145] *Mu'tezile şöyle demiştir: Şefaat, azabı uzaklaştırmak için değil, sevabı artırmak içindir. Çünkü yüce Allah şöyle demiştir: "Hiçbir kimsenin kimse adına bir şey ödeyemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin yarar sağlamayacağı ve onların yardım görmeyeceği günden korunun."*[268] *Âyetin hükmü genel olup hem Hz. Peygamber'in (s.a.) hem de başkalarının şefaatini kapsamaktadır.*

[1146] *Cevap: Hüküm ne fertler açısından ne de zaman açısından genellik taşımaktadır. Fertler açısından genelliği yoktur, çünkü zamir belirli bir topluluğa,* Yahudilere *aittir. Dolayısıyla şefaatin onlardan başkasına yarar sağlamaması gerekmez. Hükmün zaman bakımından genelliği yoktur, çünkü özel bir vakte aittir.* Bu özel vakit, onda zikredilen gündür. *Dolayısıyla şefaatin o vaktin dışında faydasız olması gerekmez.*

[1147] Ancak bu cevap sorunludur. Çünkü "ona fayda vermez" sözündeki zamir, ikinci nefse dönmektedir. İkinci nefis ise olumsuzlama bağlamındaki nekredir. Dolayısıyla her ne kadar özel bir sebep üzerine gelse de genellik bildirir. İmâm Râzî, Mu'tezile'nin iddia ettikleri şeyin ispatı hakkındaki şüpheleri serdettikten sonra şöyle demiştir: "Bu şüphelerin bir bütün olarak cevabı şudur: Sizin şefaatin reddi hakkındaki delillerinizin fertleri ve vakitleri kuşatması gerekir. Bizim şefaatin ispatı hakkındaki delillerimizin ise fertlere ve vakitlere özgü olması gerekir. Çünkü biz şefaatin ne her şahıs ne de her vakit için geçerli olduğunu söylüyoruz. Özel olan ise genel olanı önceler. Şu halde tercih bizden yanadır. Şüphelere verilecek ayrıntılı cevaplar ise *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'dedir."

Onuncu Maksat: Tövbe

Bu hususta iki bahis vardır.

Birinci Bahis: Tövbenin Hakikati

[1148] *Tövbe* dilde dönmek demektir. Yüce Allah "Sonra onlara tövbe etti ki onlar da tövbe etsinler" demiştir. Âyetin anlamı şudur: Allah fazlı ve lütfuyla onlara döndü ki onlar da itaat ve teslimiyete dönsünler. Tövbe dinde *kişinin yapma gücü bulunduğu halde bir daha dönmemek azmiyle isyandan isyan olması bakımından pişmanlık duymasıdır.*

[1149] Pişmanlık dememizin nedeni ilerde zikredilecek hadistir."İsyan" dememizin nedeni, isyan olmayan bilakis mubah ve itaat olan fiile pişmanlık duymaya tövbe denmez. *"İsyan olma bakımından" dememizin nedeni şudur:*

[١١٤٥] وقالت المعتزلة: إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوماً لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَفْسٍ شَيئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ وهو عامٌّ في شفاعة النبي وغيره.

[١١٤٦] الجواب أنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقومٍ معينين هم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الأزمان أيضاً لأنه لوقتٍ مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت.

[١١٤٧] وفيه بحث لأن الضمير في قوله: ﴿وَلاَ تَنفَعُهَا﴾ راجعٌ إلى النفس الثانية وهي نكرةٌ في سياق النفي فتكون عامةً وإن كانت واردةً على سببٍ خاص. والإمام الرازي بعد ما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادّعوه قال: والجواب عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات، ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنّا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات، والخاص مقدّمٌ على العام فالترجيح معنا، وأما الأجوبة المفصلة فمذكورةٌ في التفسير الكبير.

المقصد العاشر في التوبة

وفيه بحثان

الأول في حقيقتها

[١١٤٨] وهي في اللغة الرجوع. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها.

[١١٤٩] فقولنا: الندم لما سيأتي من الحديث، وقولنا: على معصية لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعةً لا يسمى توبة، وقولنا: من

Bir kimse baş ağrısı yaptığı, aklı baştan aldığı, mala ve namusa zarar verdiği için şarap içmekten pişman olsa dinen *tövbe etmiş olmaz. "Bir daha dönmemek üzere" sözümüzün amacı,* başta söylenen şeyi *daha güçlü ifade etmek içindir. Çünkü fiile pişman olan kimse ancak böyle olabilir. Bundan dolayı hadiste "pişmanlık tövbedir" buyrulmuştur.* Ancak bu açıklamaya şöyle itiraz edilmiştir: Geçmişte yaptığı bir fiile pişman olan kimse o fiili şimdi veya gelecekte yapmak isteyebilir. Bu kayıt, bu durumdan sakınmak içindir. Hadiste gelen ifade ise tam bir pişmanlığa yorulur. Tam pişmanlık, bir daha asla dönmeme azmiyle birlikte olan pişmanlıktır. Bu itiraz şöyle reddedilmiştir: İsyan olması bakımından isyana pişmanlık, bu azmi gerektirir. Nitekim bu, kapalı değildir.

[1150] *"Yapma gücü bulunduğu halde" dememizin nedeni şudur: Zina yapma gücünü yitiren ve bu gücü tekrar kazanma ümidi de kesilen kimse zinayı terk etmeye azmettiğinde tövbe etmiş olmaz.* Ancak bu açıklama sorunludur. Çünkü "yapma gücü bulunduğu halde" sözü, "dönmemek" sözünden alınan fiili terketmenin zarfıdır. Onunla kayıtlanmasının nedeni de şudur: Bir vakitte fiili terk etme azmi ancak o vakitte yapma ve yapmamaya güç yetiren kimse için düşünülebilir. Bu durumda kaydın faydası şudur: Terketme azmi mutlak değildir ki yapma gücü alınan ve bir daha elde etme umudu da kesilen kimsenin bu azmi sergilemesi düşünülemesin. Aksine o, yapma gücünün bulunduğu varsayımıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla yapma gücü alınmış kimsenin de bu azmi sergileyeceği düşünülebilir. Âmidî'nin sözü de bizim anlattığımızı desteklemektedir. Çünkü o şöyle demiştir: "Bizim 'gelecekte o şeyi yapmaya ehil olduğu esnada' dememizin nedeni zina eden sonra da iktidarsızlaşan veya ölmek üzere olan kimsenin durumundan sakınmaktır. Zira bu kimsenin gelecekte o fiili yapmamaya azmetmesi düşünülemez, çünkü o fiili yapması düşünülemez. Bununla birlikte yaptığına pişman olursa tövbesi kabul olur. Bu hususta Selefin icmaı vardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî 'zina eden kimse iktidarsızlaştığında tövbesi sahih değildir, çünkü o zina etmekten acizdir' demiştir. Ancak bu yanlıştır. Zira o kişi korkutucu bir hastalığa yakalanmışken zina ve diğer günahlarına tövbe etse gelecekte onu bu fiilden aciz bırakan şeyin olması mümkün olsa bile onun tövbesinin sahih olduğunda icma vardır." Bunlar, Âmidî'nin sözleridir. Yine yazarın "tövbe etmiş olmaz" sözü, bunun herkesin veya çoğunluğun tercihi olduğuna delalet etmektedir. Oysa bu, Ebû Hâşim el-Cübbâî dışında herkese göre iktidarsızın tövbesinin sahih olduğunu söylemesiyle çelişmektedir. İyi düşün!

حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل أي خفّته وطيشه والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً شرعاً، وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لما ذكر أولاً وذلك لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة» واعترض عليه بأن النادم على فعلٍ في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احترازٌ عنه، وما ورد في الحديث محمولٌ على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى.

[١١٥٠] وقولنا: إذا قدر لأن السلب من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكون ذلك توبةً منه. وفيه بحث لأن قوله: إذا قدر، ظرفٌ لترك الفعل المستفاد من قوله: لا يعود؛ وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيدٌ بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً، ويؤيد ما قرّرناه قول الآمدي حيث قال: وإنما قلنا: عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل احترازاً عما إذا زنا ثم جب أو كان مشرفاً على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف. وقال أبو هاشم: الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجزٌ عنه وهو باطلٌ بما إذا تاب عن الزنا وهو في مرضٍ مخيف فإن توبته صحيحةٌ بالإجماع، وإن كان جاز ما بعجزه عن الفعل في المستقبل. هذه عبارته وأيضاً فقول المصنف: لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينا فيه ما صرّح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبّر.

İkinci Bahis: *Tövbenin Hükümleri*

[1151] *Birinci Hüküm:* Zina ettikten sonra iktidarını yitiren *iktidarsız zinakar, zinaya pişman olduğu ve yapma kudreti bulunduğu takdirde bir daha dönmemeye azmettiğinde onun bu tövbesi sahih midir? Ebû Hâşim el-Cübbâî bunu men etmiş* ve gelecekte fiili yapmama azminin hakikatinin onda tahakkuk etmediğini zira gelecekte bu fiili yapma kudreti bulunmadığını iddia etmiştir. *Diğerleri ise* azmin hakikatinin bulunması için kudretin olduğunu varsaymanın yeterli olduğuna dayanarak *söz konusu kişinin tövbesinin sahih olduğunu söylemiştir.* Bu iki görüşün *kaynağı* yukarıda belirttiğimiz gibi *açıktır.*

[1152] *İkinci Hüküm: Eğer* iktidarsızlaşanın pişmanlığının *kabul edilmeyeceğini söylersek korkutucu bir hastalık nedeniyle* günahtan *tövbe eden kimsenin bu pişmanlığı, tövbe vardır diye kabul edilir mi yoksa kendi tercihiyle değil de* korkunun zorlamasıyla olduğu ve dolayısıyla *ümitsizlik esnasındaki* ve kişiyi iman etmeye mecbur eden durum ortaya çıktığı esnada edilen *iman gibi olduğu için kabul edilmez mi?* Zira ümitsizlik esnasındaki imanın kabul edilmeyeceğinde icma vardır. Yazarın korkutucu hastalığın zorladığı tövbe hakkında zikrettiği şıklar, Âmidî’nin nakline aykırıdır. Zira Âmidî o kişinin tövbesinin kabul olduğu yolunda icma bulunduğunu nakletmiştir. Nitekim bu, daha önce geçmişti.

[1153] *Üçüncü Hüküm: Mu‘tezile tövbede üç şeyi şart koşmuştur. Birincisi haksızlıkların telafisidir.* Onlar şöyle demiştir: Bir haksızlıktan tövbe etmenin şartı, o haksızlıktan çıkmaktır. *İkincisi* hangi günah olursa olsun kişinin tövbe ettiği *o günaha dönmemesidir. Üçüncüsü* tövbe edilen günaha *pişmanlığı* bütün vakitlerde *devam ettirmesidir.*

[1154] *Bize göre* tövbenin sahih olması için *bu şartlar zorunlu değildir.* Malın geri verilmesi, borçtan affını istemek yahut gıybet edilenden özür dilemek ve gıybet ona ulaşmışsa gönlünü almak sûretiyle *yapılan haksızlığın telafi edilmesi* ve haksızlıktan çıkmaya *gelince bu başlı başına zorunlu bir şey olup onun başka bir günaha duyulan pişmanlıkla ilgisi yoktur.* Âmidî şöyle demiştir: “Öldürme ve dövme gibi haksızlık yapan kişiye iki şey gereklidir. Birincisi tövbe, ikincisi ise haksız durumdan çıkmaktır. Haksız durumdan çıkma ise imkânı varken kişinin kendisini kısas yapılması için teslim etmesidir. İki zorunlu şarttan birini yerine getiren kimsenin yaptığı şeyin sahihliği diğer zorunluyu yapmaya dayalı değildir. Nitekim iki namaz farz olduğu ama birini yapıp diğerini yapmayan kimsenin durumu da böyledir.”

البحث الثاني في أحكامها

[١١٥١] الأول الزاني المجبوب أي الذي زنا ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة. منعه أبو هاشم وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه، وقال به الآخرون بناءً على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة، والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه.

[١١٥٢] الثاني من تلك الأحكام إن قلنا: لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصيةٍ لمرضٍ مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة أم لا يقبل لأنه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف إليه فيكون كالإيمان عند اليأس وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً، والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف منافٍ لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مرّ.

[١١٥٣] الثالث منها شرط المعتزلة فيها أي في التوبة أموراً ثلاثة؛ أولها ردّ المظالم فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة، و ثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه أي ذنبٍ كان، و ثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

[١١٥٤] وهي عندنا غير واجبة فيها أي في صحة التوبة؛ أما ردّ المظالم والخروج عنها بردّ المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجبٌ برأسه لا مدخل له في الندم على ذنبٍ آخر. قال الآمدي: إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران؛ التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتصّ منه، ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بإحداهما دون الأخرى.

[1155] *Kişinin* tövbe ettiği şeye *asla dönmemesine gelince bunun sebebi şudur: Kişi bazen bir şeye bir müddet pişman olur, sonra tekrar o şeyi yapar. Kalpleri* halden hale *çeviren Allah'tır.* Âmidî şöyle demektedir: "Tövbe emredilmiştir, dolayısıyla da ibadettir. Herhangi bir vakitte ibadetin sahihliğinin şartı, başka bir vakitte isyan etmemek değildir. Aksine olsa olsa o günahı ikinci kez işlediğinde yeniden tövbe etmesi gerekir."

[1156] *Pişmanlığı* bütün zamanlarda *sürdürmeye gelince bunun sebebi şudur:* Pişman olan kişi, pişmanlığına aykırı bir şey yapmadığında bu pişmanlık devam ediyor hükmündedir. Zira *dinin sahibi, hükmîyi* yani hüküm olarak sabit olan şeyi *bilfiil meydana gelen şey yerine koymuştur. Nitekim imanda böyledir.* Çünkü uyuyanın mümin olduğunda görüş birliği vardır. *Ayrıca onunla* yani pişmanlığı devam ettirmekle *yükümlü tutmak, dinde bulunmadığı belirtilen zorluğu içermektedir.* Âmidî şöyle demektedir: "Bu şart, namazların ve diğer ibadetlerin zarar görmesini, kişinin pişmanlığı devam ettirmediği ve hatırlamadığı varsayıldığında tövbekar olmamasını ve tekrar tövbe etmesini gerektirir. Oysa bu, icmaya aykırıdır." Yine şöyle demiştir: "Tövbe sahih olduğunda, sonra da kişi günahı hatırladığında bazı âlimlerin düşündüğünün aksine tövbesini yenilemesi gerekmez. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki sahâbe ve sonradan müslüman olanlar câhiliyyedeki inkar halini hatırlıyorlar ama ne müslümanlıklarını yeniliyorlar ne onlara yenilemeleri emrediliyordu. Tövbe edilmiş her günah için de durum böyledir."

[1157] *Dördüncü Hüküm: Mu'tezile, bir sene günah işlemeyeceğim gibi vakit şartına bağlanmış tövbe ile şarap içmekten değil de zinadan tövbe etmek gibi ayrıntılı tövbede ihtilaf etmiştir. İhtilafın dayanağı şudur: Bir günahtan günah olduğu için pişmanlık duymak* bütün *vakitleri ve günahları kapsar.* Çünkü pişmanlığın bütün vakit ve günahları kuşatması zorunlu değildir.[269] Onların bir kısmına göre kuşatıcılık zorunludur, zira kişi bir vakitte bir günaha pişman olduğu ama o vakitte başka bir günaha pişman olmadığında veya başka bir vakitte pişman olmadığında bu durum, o kişinin günaha çirkinliği nedeniyle pişman olmadığını gösterir. Aksi halde bütün çirkinliklerine pişman olurdu. Zira çirkinliklerin tamamı, pişmanlığı gerektiren nedende ortaktır. Yine kişi bütün vakitlerde günahtan pişmanlık duyduğunda ama pişmanlığı günahın çirkinliği nedeniyle olmadığında tövbe olmaz. Diğerlerine göre ise sözü edilen kuşatıcılık zorunlu değildir. Nitekim farzlarda durum böyledir. Kişi bazen emredilen şeylerin bir kısmını yapar, bir kısmını yapmaz, bazı

[١١٥٥] **وأما أن لا يعاود أصلاً** إلى ما تاب عنه **فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له، والله مقلّب القلوب** من حالٍ إلى حال. قال الآمدي: التوبة مأمورٌ بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقتٍ آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرةً ثانية وجبت عليه توبة أخرى عنه.

[١١٥٦] **وأما استدامته للندم** في جميع الأزمنة **فلأن** النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن **الشارع أقام الحكمي** أي الأمر الثابت حكماً **مقام ما هو حاصلٌ بالفعل كما في الإيمان** فإن النائم مؤمنٌ بالاتفاق **ولما في التكليف بها** أي باستدامة الندم **من الحرج المنفي عن الدين**. قال الآمدي: يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً وأن تجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الإجماع. قال: ومهما صحّت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لأنّا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنبٍ وقعت التوبة عنه.

[١١٥٧] **الرابع** من أحكام التوبة **لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة و** في التوبة **المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الأوقات والذنوب** جميعاً إذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقته ولم يندم على ذنبٍ آخر وفي وقتٍ آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكهما في العلة المقتضية للندم وندم أيضاً في جميع الأوقات، وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكون توبة، وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض

vakitlerde yapar, bazılarında yapmaz ama yapılan şey, diğerlerine bağlı olmaksızın kendinde sahih olur. Oysa emri yapmayı gerektiren neden, hepsinde ortaktır. Bu neden ise fiilin güzel ve vâcip olmasıdır. Eğer "fiillerdeki güzellik dereceleri farklıdır ve de bunların gereği vakitlere göre değişir" denirse şöyle deriz: Çirkinliğin dereceleri de farklıdır. Eş'arîler her iki tövbenin de sahih olduğu hususunda bunlarla aynı görüştedir.

[1158] *Beşinci Hüküm: Mu'tezile bozuk esaslarına dayanarak tövbeyi kabul etmenin Allah'a vâcip olduğunu söylemiştir.* Onlar şöyle demiştir: "Tövbe, güzeldir. Kim bir güzellik yaparsa onun karşılığının verilmesi gerekir." Sen bunun yanlış olduğunu öğrenmiştin. "O ki kullarının tövbesini kabul eden, kötülükleri affeden ve yaptıklarınızı bilendir"[270] âyeti, zorunluluğa delalet etmez, aksine Allah'ın bu kabulü üstlendiğine ve kabul edeceğine ve başka hiç kimsenin bunu yapamayacağına delalet eder.

[1159] *Altıncı Hüküm:* Tövbenin itaat olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Âmidî şöyle demiştir: *Görünen o ki tövbe* vâcip *bir itaattir ve dolayısıyla tövbeye sevap verilir. Çünkü tövbe emredilmiştir. Yüce Allah "Hepiniz Allah'a tövbe edin ey müminler"*[271] *buyurmaktadır. Emir, zahirde zorunluluğa delalet eder. Fakat kesin değildir, çünkü ruhsat olması, tövbenin kabulünü ilan ve ümitsizliği gidermek amacını taşıması mümkündür. Zira yüce Allah "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz, doğrusu kafirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez"*[272]*, "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz, kuşkusuz Allah bütün günahları bağışlar"*[273] *buyurmaktadır.*

On Birinci Maksat: Kabirde Ölülerin Diriltilmesi ve Münker - Nekir Sorgusu

[1160] *Bize göre bütün kafir ve fâsıklar için kabir azabı haktır. Ümmetin selefi bu hususta ihtilaf çıkmadan önce görüş birliğine vardığı gibi* ihtilaf çıktıktan sonra da *çoğunluk görüş birliği etmiştir. Dırâr b. Amr, Bişr el-Merîsî ve Mu'tezile'nin müteahhirîni kabir azabını* mutlak olarak *inkar etmiştir.* Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Zeyd el-Belhî iki meleğin münker ve nekir olarak adlandırılmasını inkar etmiş ve şöyle demiştir: Münker, kâfirin sorguya tabi tutulduğundan bocaladığı esnada yaptığı şey iken nekîr iki meleğin kâfiri paylamasıdır.

الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً. فإن قيل: مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات. قلنا: مراتب القبح أيضاً كذلك، والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين.

[١١٥٨] الخامس؛ أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناءً على أصلهم الفاسد فقالوا: التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه، وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحدٍ سواه ذلك.

[١١٥٩] السادس اختلف في كون التوبة طاعة. قال الآمدي: الظاهر أن التوبة طاعةٌ واجبة فيثاب عليها لأنها مأمورٌ بها. قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ﴾ والأمر ظاهرٌ في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: ﴿لاَ تَقْنَطُوا مِن رَحْمَةِ اللهِ﴾، ﴿لاَ تَيأَسُوا مِن رَوحِ اللهِ﴾، ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾.

المقصد الحادي عشر؛
إحياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم

[١١٦٠] وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حقٌّ عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و اتفق عليه الأكثر بعده أي بعد الخلاف وظهوره وأنكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة وأنكر الجبائي وابنه البلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا: إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

[1161] Bize göre hak olan görüşün ispatı hususunda *iki delilimiz vardır. Birincisi: Yüce Allah'ın şu sözüdür: "Onlar sabah akşam ateşe maruz kalıyorlar ve kıyamet günü 'ey Firavun ehli girin en şiddetli azaba' denecektir"*[274]. Bu âyette *kıyamet azabı,* sabah akşam ateşe maruz kalmaktan ibaret olan *azaba atfedilmiştir. Böylece bu azabın kıyamet azabından başka olduğu bilinir.* Şüphesiz birinci azap, kabirlerden kalkıştan öncedir. Nitekim âyetin akışı da açıkça buna delalet etmektedir. *Bu* azap ise *görüş birliğiyle kabir azabından başkası değildir.* Çünkü âyet ölülerden bahsetmektedir. *Dolayısıyla bu azap, o azaptır. Bu* âyette söylenenlerden *dolayı Ebû Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir kafirin iki üfleme arasında da azap göreceğini söylemiştir.* Azap edileceği sabit olduğuna göre diriltme ve sorgu da sabit olmuştur. Zira kabir azabını kabul eden herkes, bunları da kabul etmektedir.

[1162] *İbn Cerîr et-Taberî, Mu'tezile'den Sâlihî ve Kerrâmiyye'den bir grubun ölülerin diriltilmeden azap görebileceği görüşüne gelince bu, akla aykırıdır. Çünkü cansızın duyusu yoktur. Onun azap gördüğü nasıl düşünülebilir! Kelâmcılardan birinin "ölülerin hissetmesi söz konusu olmaksızın acılar ölülerin cesetlerinde toplanır ve katmerleşir, haşredildiklerinde bir anda bütün acıları hissederler" görüşü ise haşirden önce azabın inkar edilmesi demektir. Dolayısıyla haşirden önce azabın bulunduğuna dair anlattıklarıyla geçersizleşmiştir.*

[1163] *İkincisi,* tasdik etme tarzında aktarımla gelen *şu âyettir: "Rabbimiz bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin"*[275]. *Bu* âyette iki kez öldürme ve iki kez diriltmeden kasıt, kabirleri ziyaretten önceki *öldürme, sonra kabirdeki diriltme, ardından* münker ve nekirin sorusundan sonra *kabirdeki öldürme, sonra haşir için diriltmeden ibarettir.* Tefsirciler arasında yayın açıklama budur. Müfessirler demiştir ki iki diriltmenin zikredilmesinin gayesi şudur: Onlar bu iki diriltmede Allah'ın diriltmeye kudretini bildiler ve bundan dolayı "günahlarımızı" yani haşri inkar sebebiyle oluşan günahları "itiraf ettik" dediler. Dünyadaki diriltmeden bahsedilmemiştir, çünkü onlar bu diriltmede günahlarını itiraf etmedirler. Bazıları şu görüşe varmıştır: İki öldürmeden kasıt, yukarıda zikredilen iken iki diriltmeden

[١١٦١] لنا في إثبات ما هو حقٌّ عندنا وجهان؛ الأول قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَونَ أَشَدَّ العَذَابِ﴾ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه و ما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية وردت في حق الموتى فهو هو، وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما.

[١١٦٢] وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء فخروجٌ عن المعقول لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه، وما ذهب إليه بعض المتكلمون من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعةً واحدة فهو إنكارٌ للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله.

[١١٦٣] الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَينِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَينِ﴾ وما هو أي وما المراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير، ثم الإحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا: والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا: فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء، وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكر، وبالإحياءين

kasıt da dünyadaki diriltme ve kabirdeki diriltmedir. Zira onların maksatları, geçmiş olayları dile getirmektir. Üçüncü hayata yani haşir hayatına gelince onlar bu hayatta olduğundan onun zikredilmesine gerek kalmamıştır. Bu iki tefsire göre kabirde diriltme olduğu sübut bulmaktadır. *Kabirde diriltme olacağını düşünenler kabir sorgusu ve azabını da kabul etmiştir.* Böylece hepsinin hak olduğu ortaya çıkmaktadır.

[1164] Birinci öldürmenin onların nutfenin aşamalarında ölüler olarak yaratılmalarına, ikinci öldürmenin bilinen ölüme, iki diriltmenin de dünyadaki diriltme ile haşirdeki diriltmeye yorulmasına -ki bu takdirde kabirdeki diriltme âyetle sabit olmamaktadır- gelince bu şöyle cevaplanmıştır: Öldürme ancak hayattan sonra olur. Oysa nutfenin aşamalarında hayat yoktur. Bir diğer cevap da şöyledir: Bu, istisnai müfessirlerin görüşüdür, güvenilir olan, çoğunluğun görüşüdür.

[1165] *Bu ve kabir azabına delalet eden* sahih *hadisler, sayılamayacak kadar çoktur. Öyle ki* her ne kadar her biri tek başına ahad haber kabilinden ise de *bunların ortak paydası tevatür oluşturmaktadır.* Hadislerde biri şudur: Hz. Peygamber (s.a.) iki kabre uğradı ve "Bu ikisi azap görmektedir, azapları ise büyük günahtan değil, aksine biri idrardan sakınmaması diğeri laf taşıması nedeniyledir" dedi. Bir diğer hadis Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "İdrardan sakınınız, çünkü kabir azabının çoğu idrardan kaynaklanır". Bir diğer hadis Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muâz hakkındaki şu sözüdür: "Toprak onu öyle sıkıştırdı ki kemikleri birbirine girdi". Bir diğer hadis şudur: "Hz. Peygamber kabir azabından çokça Allah'a sığınırdı." Bunların dışında bir kısmı iki meleğin sorgusunu ve bu meleklerin münker ve nekir olarak adlandırılmasını da içeren ve selefin icmaından alınmış başka hadisler ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberler vardır.

[1166] *Kabir azabını inkar edenler ise şu âyeti delil getirmiştir: "Orada ilk ölümden başka ölüm tatmayacaklardır"*[276]*. Eğer kabirde diriltilselerdi iki ölüm tatmış olacaklardı.*

[1167] *Cevap: Bu, cennet ehlinin vasfıdır ve "orada / fîhâ" lafzındaki zamir cennete gitmektedir. Buna göre âyetin manası şudur: Cennetlikler cennette ölüm tatmayacaklardır. Dolayısıyla onlara verilen nimetler* dünyadakilere verilen nimetlerin ölümle kesildiği gibi *kesilmeyecektir.* Şu halde âyette kabir sorgusundan sonra ve cennete girmeden önce başka bir ölüm olmadığına herhangi bir delalet yoktur.

الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأما الحياة الثالثة أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذا التفسيرين ثبت الإحياء في القبر. **ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب** أيضاً فقد ثبت أن الكل حق.

[١١٦٤] وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة، وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة، وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر وحينئذٍ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين، والمعتمد هو قول الأكثرين.

[١١٦٥] **هذا والأحاديث** الصحيحة **الدالة عليه** أي على عذاب القبر **أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك** وإن كان كل واحدٍ منها من قبيل الآحاد؛ منها أنه ﷺ مرّ بقبرين فقال: «إنهما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة». ومنها قوله: «استنزهوا من البول فإن عامّة عذاب القبر من البول». ومنها قوله في سعد بن معاذ: «لقد ضغطته الأرض ضغطةً اختلفت بها ضلوعه». ومنها أنه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضاً وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذةٌ من إجماع السلف وأخبارٌ مروية عن النبي ﷺ.

[١١٦٦] **احتج المنكر بقوله تعالى: ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا المَوتَ إِلاَّ المَوتَةَ الأُولَى﴾ ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين.**

[١١٦٧] **الجواب أن ذلك وصفٌ لأهل الجنة والضمير في ﴿فِيهَا﴾ للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم** كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة

“İlk ölümden başka” sözüne gelince bu, imkânsıza bağlamak yoluyla onların cennette ölmeyeceklerini teyittir. Sanki şöyle denilmiştir: Eğer onların ilk ölümü tatması mümkün olsaydı cennette ölüm tadarlardı. Fakat bu hiç şüphesiz mümkün değildir. Dolayısıyla onların cennette ölmeleri düşünülemez.

[1168] Bazen şöyle denir: *“ilk ölümden başka” sözü, “insan hüsrandadır” âyeti gibi* her ne kadar tekil sigada ise de *tekillik değil cins bildirir. Âyette ölümün birden çok olduğu reddedilmemektedir.* Çünkü cins çokluğu da içerir.

[1169] Onların zikrettiği *bu* âyet ve bizim verdiğimiz cevap, *bizim delil getirdiğimiz iki âyetin muârazasıdır.* Sonra onlar muârazadan sonra *şöyle demişlerdir:* Sizin tutunduğunuz *zahirlerle amel ancak bunlar, makûle aykırı olmadığında olur.* Çünkü makûle aykırı olduğu takdirde zâhirlerin tevil edilmesi ve zahirinden sarfedilmesi gerekir. Şu halde sizin bunlarla delil getirmenizin imkânı kalmamıştır. *Bunların makûle aykırı olduğunun delili şudur: Biz çarmıha gerilmiş bir şahıs görürüz ve onun parçaları yok oluncaya dek çarmıhta olarak kalır. Onda ne diriltme ne de sorgulama söz konusudur. Görmediğimiz halde diriltme ve sorgunun olduğunu söylemek* açık *bir safsatadır. Bundan daha çarpıcı bir örnek, yırtıcı hayvanların ve kuşların yediği, parçaları bu hayvanların mide ve kursaklarında dağılan kişidir. Bundan da daha çarpıcı olanı, yanıp* dağılan *ve* dağılmış *parçaları şiddetli rüzgarlarda kuzeye güneye doğuya batıya savrulan kişidir. Zira biz bu şahsın diriltilmediğini, sorguya çekilmediğini ve azaba uğramadığını zorunlu olarak biliyoruz.*

[1170] *Ashabımız bu olayların incelenmesinde hayrete düşmüş ve* Kâdî Ebû Bekir ve takipçileri *çarmıha gerilen kişi hakkında şöyle demiştir: Biz görmediğimiz halde diriltme ve sorgu, olmayacak bir şey değildir. Nitekim felçli kimsede durum böyledir.* O canlıdır ama biz onun canlılığını göremeyiz. *Yine Hz. Peygamber'in (s.a.) ashabı arasında otururken Cebrail'i (a.s.) görmesi ama Cebrail'in ashaptan gizlenmesi de böyledir.* Bazıları demiştir ki hayatın bedenin bir kısım parçalarına indirgenmesi ve biz görmesek bile o parçanın diriltilmesi, sorgulanması ve azaba uğraması mümkündür.

وقبل دخول الجنة، وأما قوله: ﴿إِلاَّ المَوتَةَ الأُولَى﴾ فهو تأكيدٌ لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها.

[١١٦٨] و قد يقال: إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة وإن كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ وليس فيها نفي تعدد الموت لأن الجنس يتناول المتعدد أيضاً.

[١١٦٩] فهذا الذي ذكروه من الآية وأجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين. ثم أنهم بعد المعارضة قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها إذا لم تكن مخالفة للمعقول فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها، ودليل مخالفتها للمعقول أنّا نرى شخصاً يصلب ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة، والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة. وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرّقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق حتى تفتت وذرّى أجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً فإنّا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة.

[١١٧٠] وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا أي القاضي وأتباعه: في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فإنه حيٌّ مع أنّا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم، وقال بعضهم: لا بعد في ردّ الحياة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهداً لنا.

[1171] *Diğer duruma gelince,* -"diğer durum" sözüyle ikinci ve üçüncü vakıaları kuşatan durum kastedilmiştir, çünkü bu ikisi, aynı minvaldedir-. *Buna* tutunmak, hayat için *bünyenin şart olduğu görüşüne dayalıdır. Oysa* daha önce geçtiği gibi *biz bunu reddediyoruz. Bu bakımdan her ne kadar alıştığımız algılara ters olsa bile hayatın* dağılmış *parçalara ve parçaların bir kısmına dönmesi olmayacak bir şey değildir. Çünkü olağan dışı durumlar,* daha önce de belirtildiği gibi *yüce Allah'ın kudreti açısından imkânsız değildir.*

On İkinci Maksat: [Sırat, Mizan, Hesap, Kitapların Okunması, Havuz ve Organların Şahitliği]

[1172] *Dinin bildirdiği sırat, mizan, hesap, kitapların okunması, havuz ve organların şahitliği,* bütün bunlar, ümmetin çoğunluğuna göre tevilsiz *gerçektir. Bunları ispat ederken dayanağımız kendiliklerinde mümkün olmalarıdır. Çünkü bunların gerçekleştiğini varsaymak, zâtı gereği herhangi bir imkânsızlığı gerektirmez. Yanı sıra doğru sözlü Peygamber (s.a.) bunları haber vermiştir. Muhalifler çıkmadan önce Müslümanlar bu hususta icma etmişti. Kur'ân da bunları dile getirmiştir. Mesela şu âyetler: "Onları cehennem yoluna götürün ve durdurun; sorguya çekileceklerdir"*[277], *"O gün tartı haktır"*[278], *"Kıyamet günü adalet terazilerini kurarız"*[279] âyetleriyle sırat ve mizan sabit olmuştur. Hatta hesaba yakın sorgu da sabit olmuştur. *"Kolay bir hesaba çekilecek"*[280]. *Ayrıca kıyamet gününe hesap günü adı verildiğinde icma vardır.* Bu icma, hesabın varlığına delalet eden âyeti destekler. *"Kitabı sağından verilenlere gelince"*[281], *"Kitabını oku"*[282] âyetleriyle kitapların okunması sübut bulmuştur. *"O gün onların dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şahitlik eder"*[283] âyetiyle organların şahitliği tahakkuk etmiştir. *"Sana kevseri verdik"*[284] âyeti havuza delalet etmektedir. *Ayrıca* Kur'ân'da dile getirilen hususlar *Hz. Peygamber (s.a.) tarafından da ashaba söylenmiştir. Ashap "Seni mahşer günü nerede arayacağız" dediğinde Hz. Peygamber (s.a.) "sıratta" veya "mizanda" yahut "havuzda" demiştir. Hadis kitapları* gerçekliğini iddia ettiğimiz *bu hadislerle doludur. Öyle ki ortak payda tevatür yoluyla gelmiştir* ve insaflı bir kimsenin bu hususta şüphesi kalmaz.

[١١٧١] وأما الصورة الأخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة إذ هما من وادٍ واحد فإن ذلك أي التمسك بها مبنيٌّ على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوعٌ عندنا كما مرّ فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره.

المقصد الثاني عشر

[١١٧٢] أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة. والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليها المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ﴾، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَسْؤلُونَ﴾، وقوله: ﴿وَالوَزْنُ يَومَئِذٍ الحَقُّ﴾، وقوله: ﴿وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَومِ القِيَامَةِ﴾ فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريبٌ من الحساب، وقوله: ﴿فَسَوفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً﴾ مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب، وقوله: فأما من أوتي كتابه بيمينه، وقوله: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾ فقد ثبت بهما قراة الكتب، وقوله: ﴿يَومَ تَشْهَدُ عَلَيهِم أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ فتحققت به شهادة الأعضاء، وقوله: ﴿إِنَّا أَعْطَينَاكَ الكَوثَرَ﴾ فإنه يدل على الحوض مع قوله ﷺ يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً كقوله ﷺ لأصحابه وقد قالوا له: أين نطلبك يوم الحشر. فقال: «على الصراط أو على الميزان أو على الحوض». وكتب الأحاديث طافحةٌ أي ممتلئةٌ جداً بذلك الذي ادّعينا كونه حقاً بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبقَ للمنصف فيه اشتباه.

[1173] *Bil ki sırat cehennemin üstüne uzanmış bir köprüdür; mümin olsun olmasın* bütün insanlar *bu köprüden geçecektir. Mu'tezile'nin çoğu sıratı inkar etmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî bu hususta mütereddit bir görüşe sahiptir,* bazen *kabul etmiş ve* bazen de *reddetmiştir.* Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir sıratın varlığını kesinlemeden onu mümkün görmüştür. Sıratı inkar edenler *demiştir ki* sözü edilen anlamda *sıratı kabul edenler onu kıldan ince kılıçtan keskin şeklinde nitelemektedir. Nitekim hadiste de böyle denilmektedir.* Böyle olduğu takdirde *onun üstünden geçmek* aklen *mümkün değildir.* Üstünden geçmek mümkün olsa bile büyük bir zahmetle olur. *Bunda ise müminlere azap söz konusudur. Oysa onlara kıyamet günü azap yoktur.* Bu takdirde "Onları cehennem köprüsüne götürün"[285] âyeti cehenneme giden yola götürün demektir.

[1174] *Cevap: Kâdir-i Muhtâr olan Allah müminlere geçişi mümkün ve kolay hale getirir.* Öyle ki müminlere herhangi bir yorgunluluk ve bitkinlik ilişmez. *Nitekim hadiste köprüden geçenlerin sıfatları hakkında şöyle denir: Onların kimisi bir anda yanıp sönen şimşek gibidir, kimisi esen rüzgar gibidir, kimisi koşu atları gibidir, kimisinin ayakları geçer ama elleri asılı kalır, kimisi yüzüstü sürünür.*

[1175] *Mizana gelince bütün Mu'tezile bunu inkar etmiştir.* Fakat kimileri mizanı aklen imkânsız görmüştür. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir gibi kimisi aklen mümkün görmüş ama sübutuna hükmetmemiştir. Bunlar şöyle demiştir: Kur'ân'da geçen tartı ve terazi gibi kelimeleri, gerçek tartı aracı olarak değil, adalet ve insafı gözetmek ve bunlarda hiçbir şekilde farklılık bulunmaması olarak yorumlamak gerekir. *Çünkü ameller* yok olmuş ve de tekrar var olması mümkün olmayan *arazlardır. Tekrar var edilmeleri mümkün olsa tartılmaları mümkün değildir. Zira* arazlar, *hafiflik ve ağırlıkla nitelenmez* aksine hafiflik ve ağırlık cevherlere özgüdür. *Yine tartı, amellerin miktarını bilmek içindir. Ameller ise yüce Allah tarafından* tartısız *bilinmektedir. Dolayısıyla tartının herhangi bir faydası yoktur. Bu sebeple de çirkindir ve yüce Rab ondan münezzehtir.*

[1176] *Cevap: Hadiste* Hz. Peygamber'e (s.a.) ameller nasıl tartılacak diye sorulduğunda *"amellerin yazıldığı şeyler* ve sayfalar *tartılacaktır" buyrulmuştur. Tartının gayesinden ve* fayda bulunmayan şeydeki *aklî çirkinlikten daha önce defalarca bahsetmiştik.*

[١١٧٣] واعلم أن الصراط جسرٌ ممدودٌ على ظهر جهنم تعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً فنفاه تارةً وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه. قالوا أي المنكرون: من أثبته بالمعنى المذكور وصفه بأنه أدقّ من الشعر وأحدّ من غرار السيف أي حدّه كما ورد به الحديث، و أنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلاً العبور عليه وإن أمكن العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وحينئذٍ وجب أن يحمل قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ﴾ على الطريق إليها.

[١١٧٤] الجواب؛ القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعبٌ ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يجرّ على وجهه.

[١١٧٥] وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر. قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوتٌ أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال أعراضٌ قد عدمت فلا يمكن إعادتها، وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الأعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر، وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومةٌ لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحاً تنزّه عنه الرب تعالى.

[١١٧٦] والجواب أنه ورد في الحديث حين سئل النبي ﷺ كيف توزن الأعمال إن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مرّ مراراً.

Üçüncü Mersad: Şer'î *İsimler ve Hükümler*

[1177] Şer'î *isimler*le iman, küfür, mümin ve kafir gibi dinin temel kaynaklarında kullanılan isimler kastedilmektedir. Mu'tezile bu lafızlar ile fer'î fiiller hakkında kullanılan lafızları ayırmak için bunlara şer'î değil "dinî isimler" adını vermektedir. *Hükümler*le kast edilen ise imanın artıp eksilmesinin mümkün olup olmadığı ve müminle kafir arasında vasıta olup olamayacağı gibi şeylerdir. *Bu mersadda bir kısım maksatlar vardır.*

Birinci Maksat: İmanın Hakikati

[1178] *Bil ki iman, dilde* salt *tasdik demektir. Yüce Allah Hz. Yusuf'un kardeşlerinin söylediğini aktararak "Sen bize inanmayacaksın /mümin"*[286] *demiştir. Âyette "inanmayacaksın" kelimesi* sana haber verdiğimizi *tasdik etmeyeceksin demektir. Hz. Peygamber (s.a.) "İman Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine iman etmendir" yani tasdik etmendir demiştir.* "Falan şuna iman ediyor" denir ve onu tasdik ve kabul ediyor anlamı kastedilir. *İman dinde zikrettiğimiz hükümlerin* yani zikredilen ayrıntılı sevabın *ilgili olduğu şeydir. Biz* Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî takipçilerine *göre -ki Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ve Üstad Ebû İshâk el-İsferâînî bu görüştedir* ve bu hususta Sâlihî ve Mu'tezile'den İbnü'r-Râvendî onlarla hemfikirdir- *iman, Hz. Peygamber'in getirdiği zorunlu olarak bilinen hususlarda onu (s.a.) tasdik etmektir. Bu, ayrıntılı olarak bilinen hususlarda ayrıntılı olarak ve genel olarak bilinen hususlarda genel olarak tasdiktir.* Dolayısıyla iman, dinde özel tasdikten ibarettir.

[1179] *Denilmiştir ki iman, mârifettir. Bir grup, Allah'ı bilmektir demiştir.* Bu, Cehm b. Safvan'ın görüşüdür. *Bir grup, Allah'ı ve peygamberlerin getirdiği şeyleri* icmalen *bilmektir demiştir.* Bu, bir kısım fakihlerden nakledilen görüştür. *Kerrâmîlere göre iman kelime-i şehâdettir. Bir grup demiştir ki iman, kelime-i şehâdetle birlikte tasdiktir. Bu, Ebû Hanife'den -rh.- rivayet edilir. Bir grup iman organların amelleridir demiştir. Hâricîler, Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre iman, ister farz ister nâfie olsun* bütün *taatlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Basra Mu'tezile-sinin çoğuna göre iman,* fiiller ve terkler arasında *nâfile olanlar değil, yalnızca farz taatlerdir.* Mücâhid gibi bir kısım *Selefe ve* bütün *muhaddislere göre iman, bu üçünün toplamıdır. Dolayısıyla* onlara göre *iman, kalple tasdik, dille ikrar ve organlarla ameldir.*

المرصد الثالث في الأسماء الشرعية والأحكام

[١١٧٧] الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر. والمعتزلة يسمونه أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية. والأحكام من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولا، ومن أنهل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا. وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في حقيقة الإيمان

[١١٧٨] اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدّق فيما حدّثناك به، وقال عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» أي تصدّق ويقال: فلانٌ يؤمن بكذا، أي يصدّقه ويعترف به، وأما في الشرع وهو متعلقٌ بما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني أتباع الشيخ أبي الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورةً فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً فهو في الشرع تصديقٌ خاص.

[١١٧٩] وقيل: الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً وهو منقولٌ عن بعض الفقهاء، وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة. وقالت طائفة: هو التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله. وقال قوم: إنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات بأسرها فرضاً كانت أو نفلاً، وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل. وقال السلف أي بعضهم كابن مجاهد وأصحاب الأثر أي المحدّثون كلهم: إنه مجموع هذه الثلاثة، فهو عندهم تصديقٌ بالجنان وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان.

[1180] Bu sekiz görüşün *kuşatıcı açıklaması şudur: İman* Müslümanların icmaıyla *kalbin fiili ve organların* fiili olmanın dışına çıkmaz. *Dolayısıyla iman, ya sadece kalbin fiilidir ya sadece organların fiilidir ya da beraberce kalbin ve organların fiilidir. Sadece kalbin fiili olması halinde* iki açıklamaya göre *mârifettir veya* sözü edilen *tasdiktir. Sadece organların fiili olması halinde ya dilin* fiilidir *ya da başka* organın fiilidir. *Sadece dilin fiili, kelime-i şehâdettir. Diğer organların fiili ise* mutlak olarak veya sadece farz olan *taatleri yapmaktır. Beraberce kalbin ve organların fiili olması halinde ise organ ya* tek başına *dildir veya* bütün *organlardır.* Bu taksim sayesinde bütün mezhepler zaptedilmiş olmaktadır.

[1181] *Bizim* tercih ettiğimiz görüşü ispatlamak için *bir kısım delillerimiz vardır. Birincisi, kalbin imanın mahalli olduğuna delalet eden âyetlerdir. Mesela: "Allah onların kalplerine iman yazmıştır"*[287]*, "İman henüz kalplerinize girmedi"*[288]*, "Kalbi imanla mutmainken"*[289]*.* Kalbin imanın mahalli olduğuna delalet eden *bu âyetlerden bazıları da kalplerin mühürlendiğine* ve örtüler içinde bulunduğuna *delalet eden âyetlerdir.* Çünkü bu âyetler, o kimselerin iman etmesinin imkânsız olduğunu açıklama sadedinde zikredilmiştir. *Hz. Peygamber'in (s.a.) şu duası da bunu desteklemektedir: "Allahım kalbimi dininde sabit kıl". Yine Usâme b. Zeyd "Lâ ilâhe illalah" diyen birini öldürdüğünde Hz. Peygamber (s.a.) ona "Kalbini yarıp baktın mı?!" demiştir.* İmanın kalbin fiili olduğu sübut bulduğuna göre onun mârifeti zorunlu kılan tasdikten ibaret olması gerekir. Çünkü Şâri' Araplara kendi dilleriyle hitap etmiştir ki onlar hitapla kastedileni anlasınlar. Eğer iman lafzının dildeki anlamı dinde değiştirilmiş olsaydı onun ilâhî emirle yeni anlama aktarıldığı ve değiştirildiği tıpkı salat, zekat vb. lafızların yeni anlamlara aktarıldığının açıklandığı gibi ümmete açıklanırdı ve ona benzer diğer lafızlar gibi meşhur olurdu. Hatta iman lafzı buna daha layıktır.

[1182] *İkincisi: İman lafzı, "İman edenler ve sâlih ameller işleyenler"*[290] *örneğinde olduğu gibi Kur'ân'ın pek çok yerinde salih amelle birlikte zikredilmiştir. Bu durum, iman ve amelin başka olduğuna* ve amelin imana dahil olmadığına *delalet eder.* Çünkü ne şey kendisine atfedilir ne de parça bütününe atfedilir.

[1183] *Üçüncüsü: İman sâlih amelin zıddı olan amellerle de bir arada zikredilmektedir. Mesela "Eğer iki mümin grup savaşırsa"*[291] *âyetinde olduğu gibi* iman, savaşmanın varlığıyla birlikte olumlanmıştır. İmanın

[١١٨٠] ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية أن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب و فعل الجوارح فهو حينئذٍ إما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين أو التصديق المذكور، وأما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان أي فعله وهو الكلمتان أو غيره أي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة أو المفترضة، وإما فعل القلب والجوارح معاً، والجارحة إما اللسان وحده أو سائر الجوارح أي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها.

[١١٨١] لنا على ما هو المختار عندنا وجوه؛ الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ ومنه أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم ويؤيده دعاء النبي ﷺ: «اللهم ثبّت قلبي على دينك»، وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله: «هلاّ شققت قلبه» وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للامّة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالها ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى.

[١١٨٢] الثاني؛ جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضعٍ من الكتاب نحو ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فدل على التغاير وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله.

[١١٨٣] الثالث أنه أي الإيمان قرن بضد العمل الصالح نحو ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ فأثبت الإيمان مع وجود القتال ومنه أي ومما يدل على كونه

sâlih amelin zıddıyla bir araya getirildiği âyetlerden *biri de "iman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar"*[292] *âyetinin mefhumudur.* Çünkü bu âyetten imanın zulümle bir araya gelebileceği anlaşılır. Aksi halde karıştırmanın nefyedilmesinin herhangi bir anlamı olmazdı. Mâlûmdur ki şeyin kendi zıddıyla veya bir parçasının zıddıyla bir araya gelmesi mümkün değildir. Öyleyse sâbit olmaktadır ki iman ne organların fiilidir ne de organların fiili imanın bir parçasıdır. Dolayısıyla iman, kalbin fiilidir. Bu fiil ise ya tasdik ya da mârifettir. Mârifet olması yanlıştır, çünkü bu, asla aykırıdır zira iman kelimesinin asıl anlamından taşınmasını gerektirmektedir. Bunun da yanlış olduğunu öğrenmiştin.

[1184] *Eğer şöyle denirse: "Niçin imanı dille tasdikten ibaret görmüyorsunuz?* Yazar şunu kastetmektedir: Dilsel anlamdan taşınmayı kabul ettiğinize göre sizin, Kerrâmiyye'nin düşündüğü gibi, imanı dille tasdikten ibaret yapmanız gerekir. *Çünkü dili kullananlar tasdik olarak yalnızca bunu bilirler."* Biz şöyle deriz: "Tasdik ettin" sözünün herhangi bir anlama karşılık olarak konulmadığı ve anlamsız olduğu farz edilseydi *yahut tasdikten başka anlama karşılık olarak konulduğu farz edilseydi* bu takdirde *o lafzı telaffuz eden kimse* dil bakımından *kesinlikle tasdik etmiş olmazdı. Bu durumda tasdik, ya bu lafzın anlamı olurdu ya da bu lafzın kendisi olurdu zira lafız anlamına delalet etmektedir.* Hangisi olursa olsun *şunu kesinlemek gerekir:* Dili konuşan *akıl sahipleri kalple yapılan tasdiki zorunlu olarak bilir.* Nasıl olur da onların yalnızca dille tasdiki bildiği söylenir! *Şu âyetler* imanın dilin fiili değil, kalbin fiili olduğunu *desteklemektedir: "Kimi insanlar vardır ki Allah'a ve ahiret gününe iman ettik derler. Halbuki iman etmiş değildirler."*[293], *"Bedevîler iman ettik dediler. De ki iman etmediniz, teslim olduk deyin, iman henüz kalplerinize girmedi"*[294]*.* Bu iki âyette dille tasdik bulunduğu halde imanın bulunmadığı belirtilmektedir. Böylece bilinmektedir ki imanla kastedilen dille değil, kalple tasdiktir.

[1185] *Kerrâmiyye şöyle delil getirmiştir: Tevatür yoluyla bize ulaştığına göre Allah Resulü (s.a.), sahâbe ve tâbiîn kelime-i şehâdet getiren kimsenin şehâdetiyle ikna oluyor ve onun bilgisini*, kalbî tasdikini *ve amelini soruşturmuyorlar ve sadece kelime-i şehâdetle onun iman ettiğine hükmediyorlardı.* Böylece biz, onun, bilgisiz ve amelsiz iman olduğunu öğrendik.

[1186] *Cevap, münafığın* dille ikrar ettiği ve kelime-i şehâdet getirdiği halde *kafir olduğunda icma bulunuşuyla ve "De ki iman etmediniz fakat teslim olduk deyin"*[295] *gibi âyetlerle muâraza etmektir.*

مقروناً بضد العمل الصالح مفهوم قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة، ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركّباً منه فيكون فعل القلب وذلك إما التصديق وإما المعرفة، والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه.

[١١٨٤] فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك. قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملاً أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدّقاً بحسب اللغة قطعاً فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال: إنهم لا يعلمون إلا اللساني ويؤيده أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَومِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾، وقوله: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ الآية فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الإيمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني.

[١١٨٥] احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا أنه الإيمان بلا علم ولا عمل.

[١١٨٦] الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين و معارضته بنحو قوله: ﴿قُل لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾،

Hilli ise şöyle demektir: *Dille tasdikin* kalple tasdike delalet ettiği için *dilde iman olarak adlandırıldığında herhangi bir tartışma yoktur. Ayrıca* şeriatta *dille tasdik üzerine zahiren iman hükümlerinin kurulduğunda da herhangi bir tartışma yoktur.* Zira Şâri hükümlerin dayanağını kuşatılabilir zahir durumlar yapmıştır. Oysa kalbî tasdik, bilinmeyen gizli bir durumdur. Dille ikrar ise böyle değildir, zira açıktır, herhangi bir örtüsü yoktur. Bu sebeple ona dünyevî hükümler bağlanabilir. *Tartışma, kişi ile Allah arasındaki durum hakkındadır.* Yani tartışma, uhrevî hükümlerin temelini oluşturan gerçek iman hakkındadır. *Sonra* onlara *deriz ki siz şu sorunla karşı karşıya kalırsınız: Bir kimse kalbiyle tasdik etse ve kelime-i şehâdet getirmeye davransa ama dilsizlik ve* muhaliften korku *gibi bir mani ona engel olsa onun kafir olması gerekir. Oysa bu, icmaya aykırıdır.*

[1187] *Mu'tezile bir kısım deliler getirmiştir. Bu delillerin bir kısmı kendi görüşlerinin ispatına delalet eder, bir kısmı da hasmın görüşünün iptaline delalet eder. Birinci kısma dört delil girer.*

[1188] Birincisi: Farzları yapmak dindir. Din İslâm'dır. İslâm ise imandır. Şu halde farzları yapmak, imanın ta kendisidir. Fazları yapmanın din oluşunun sebebi, yüce Allah'ın ibadeti, namaz kılmayı ve zekat vermeyi zikrettikten sonra "İşte bu, dosdoğru dindir"[296] demesidir. Çünkü kapalı değildir ki "bu" lafzı, size emredilen bu şeyler dosdoğru ümmetin dinidir anlamında daha önce zikredilen bütün farzlara işaret etmektedir. Şu halde farzları yapmak dindir. *Dinin İslâm olduğuna gelince bunun nedeni yüce Allah'ın "Allah katında din İslâm'dır"*[297] *sözüdür. İslâm'ın iman oluşunun nedeni de şudur: İman eğer İslâm'dan başka bir şey olsaydı onu arzulayanlardan kabul edilmezdi. Zira yüce Allah "Kim ki İslâm'dan başka bir din ararsa ondan asla kabul edilmeyecektir"*[298] *demektedir. Ayrıca şu âyette müslimler, müminlerden istisna edilmiştir: "Sonuçta orada bulunan müminleri çıkardık. Fakat orada bir haneden başka Müslüman da bulamadık"*[299]*.* Yani âyette geçen "başka/gayr" kelimesi "o köyde bir Müslüman haneden başka bir şey bulamadık" anlamında bir sıfat değildir. Çünkü bu yanlıştır. Aksine bu kelime istisnadır. Haneden kastedilen hane halkıdır. Dolayısıyla istisnanın kendisinden yapıldığı şeyin doğru bir şekilde takdir edilmesi gerekir ki bu takdir de şöyledir: "Biz orada bir hane müslümandan başka hiçbir mümin hane bulamadık". Buna göre müslim, müminden istisna edilmiştir. O halde iman ve İslâm'ın bir olması gerekir.

و حله بأن يقال: لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي و لا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمرٌ خفي لا يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فتناط به الأحكام الدنيوية، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله أي النزاع في الإيمان الحقيقي الذي تترتب عليه الأحكام الأخروية، ثم نقول لهم: يلزمكم أن من صدّق بقلبه وهمّ بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانعٌ من خرس وغيره كخوف من مخالف أن يكون كافراً وهو خلاف الإجماع.

[١١٨٧] احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على إثبات مذهبهم ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة؛

[١١٨٨] الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان ففعل الواجبات هو الإيمان؛ أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة: ﴿وَذَلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ﴾ إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملّة القيّمة ففعل الواجبات هو الدين، وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾. وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا﴾ الآية يعني أن كلمة ﴿غَيرَ﴾ في قوله: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيرَ بَيتٍ مِنَ المُسْلِمِينَ﴾ ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدّر المستثنى منه على وجهٍ يصح وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام.

[1189] *Biz deriz ki* o âyette *"bu / zâlike" lafzı,* "muhlisîn" lafzının gösterdiği gibi *ihlâsa işaret etmektedir*, zikredilen şeylere değil. *Çünkü o lafız tekil ve erildir, çok şeye ve dişile işaret olmaya elverişli değildir.* Kuşkusuz zikredilenlerin çoğu dişildir. *Bu* lafzın ihlâsa işaret yapılması ise *sizin söylediğiniz takdirden daha uygundur.* Açık olan ve akılların zirvesine örtüşen, şöyle demekti: "size emredilen şeylerden" yahut "zikredilenlerden" takdirinden daha uygundur. *Çünkü onun* ihlasa işaret oluşunda *dilin* asıl haliyle *kullanımı* söz konusu iken mutlak olarak zikredilene işaret oluşunda dilin asli kullanımından çıkış *söz konusudur. Bu* ise daha önce geçtiği gibidir.

[1190] *Üçüncü* öncüle yani İslâm'ın iman oluşuna gelince bu *ancak iman İslâm'dan başka bir dinse* birinci delille *doğru* ve geçerli *olur.* Çünkü âyet, İslâm'dan başka hiçbir dinin kabul edilmeyeceğine delalet etmektedir, yoksa İslâm'dan başka hiçbir şeyin kabul edilmeyeceğine delalet etmemektedir. Dolayısıyla İslâm ve iman arasındaki birlik, ancak imanın din olduğu sübut bulduğunda bu âyetle sâbit olur. *Ayrıca bunda açık bir müsâdere vardır.* Çünkü imanın din olması yani İslâm'dan ibaret olan organların ameli olması, onun İslâm'ın aynı oluşu gücündedir. Bu durumda ikincinin birinciyle ispatı, varılmak istenen sonucu öncül olarak kullanma kabilinden kısırdöngü olur. Eğer onun din oluşunu men etmekle yetinseydi -zira bu ilk mesele yani imanın organların ameli olması gücündedir- daha uygun olurdu. İstisna önermesine gelince o, müslim ve müminin aynı konulara yüklendiğini göstermektedir, İslâm ve imanın değil. Nitekim gülen ağlayana yüklenir ama gülme ve ağlama arasında birlik bir yana aynı konulara yüklenme bile söz konusu değildir.

[1191] *İkincisi* şu âyettir: *"Allah sizin imanlarınızı zayi edecek değildir"*[300]*. Âyette iman kelimesiyle Kudüs'e doğru kılınan namaz kastedilmektedir.* Zira âyet, kıble değişikliğinden sonra, Kudüs'e doğru kılınan önceki namazların zayi olduğu vehmini gidermek için inmiştir.

[1192] *Biz şöyle deriz: Aksine onları tasdiktir.* Yani Allah sizin Kudüs'e yönelerek kıldığınız namazların farz olduğunu tasdikinizi ve bu tasdik üzerine kurulan o namazları boşa çıkarmayacaktır.

[١١٨٩] قلنا: لفظ ﴿ذَلِكَ﴾ في تلك الآية إشارةٌ إلى الإخلاص الذي يدل عليه لفظ ﴿مُخْلِصِينَ﴾ لا إلى المذكورات لأنه واحدٌ مذكر فلا يصلح أن يكون إشارة إلى الكثير والمؤنث فإن أكثر المذكورات مؤنث، وهو أي جعله إشارةً إلى الإخلاص أولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال: من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر إذ فيه أي في كونه إشارة إلى الإخلاص تقرير اللغة على أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقاً إخراجها عنه هذا كما مضى.

[١١٩٠] و أما المقدمة الثالثة وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي إنما تصح وتثبت بالدليل الأول لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان ديناً، وفيه مصادرة لا تخفى لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً إذ هو في قوة أول المسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى، وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان؛ ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد.

[١١٩١] الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي صلاتكم إلى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه.

[١١٩٢] قلنا: بل التصديق بها أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك

Bu takdirde lafzın asıl anlamının değiştirilmesi gerekmez. Kastedilenin namaz olduğu kabul edilse bile mecaz olması mümkündür. Bu, sizin nakil bulunduğu görüşünüzden daha uygundur.

[1193] *Üçüncüsü, yol kesen mümin değildir.* Dolayısıyla yasaklananı terk, imana dahildir. Yol kesen mümin değildir dedik *çünkü o,* kıyamet günü *rüsva olacaktır. Zira yüce Allah yol kesenler hakkında şöyle demektedir:* "Onlara ahirette büyük bir azap vardır"[301]. Müfessirler demiştir ki âyetin anlamı *"Onlara ahirette cehennem azabı vardır" demektir.* Yazar âyetin nazmını değil, anlamını zikretmiştir. *Ayrıca yüce Allah* tasdik ve onay yoluyla tahkiye ederek *şöyle demiştir: "Rabbimiz sen kimi ateşe sokarsan onu rüsva edersin."*[302] Kuşkusuz bu iki âyet beraberce yol kesenin kıyamet günü rezil olacağına delalet etmektedir. *Oysa mümin* o günde *rüsva olmayacaktır. Zira yüce Allah "Allah'ın, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri rüsva etmediği günde"*[303] *demektedir.*

[1194] *Biz deriz ki* rüsva etmeme, bütün müminleri kuşatmaz aksine *bu,* "onunla birlikte" ifadesinin de delalet ettiği gibi *sahâbeye mahsustur. Sahâbe arasında da yol kesen yoktur.* Dolayısıyla bu istidlâl isabetli değildir. Yine sılasıyla birlikte mevsûlün yani "peygamberle birlikte olanlar" ifadesinin mübtedâ olması, "onların nuru önlerinden ve sağından aydınlatır" kısmının da haber olması mümkündür.[304] Bu takdirde müminin kıyamet gününde her ne kadar sonu ateşten çıkmak ise de ateşe girmek sûretiyle rüsva edilmesi mümkündür.

[1195] *Dördüncüsü Hz. Peygamber'in (s.a.) "zina eden zina ettiği esnada mümin değildir", "emaneti olmayanın imanı yoktur" gibi hadisleridir.*

[1196] *Biz deriz ki* bu fiiller müminin işi değildir anlamında *mübalağa sanatı kullanılmaktadır.* Adeta bu fiiller, imanla çelişir ve bir araya gelmez. İman lafzının dilsel anlamından başka bir anlama nakil olmaması için hadislerin bu anlama yorulması gerekir. *Sonra* söz gelişi zinayı terk etmek gibi amellerin imanda dikkate alınmasına delalet eden *hadisler,* mesela zina edenin *mümin olduğuna ve cennete gideceğime delalet eden hadislerle çelişir. Hatta Hz. Peygamber (s.a.) soru sormada aşırıya giden Ebû Zer'e (r.a.) şöyle demiştir: "Zina etse de, hırsızlık yapsa da, Ebû Zer'in burnu yere sürtünse de".*

الصلوات فلا يلزم حينئذٍ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي، وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم.

[١١٩٣] الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلاً في الإيمان، وإنما قلنا: هو ليس بمؤمن لأنه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى فيهم: ﴿وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. قال المفسرون: أي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ فإن هذين القولين معاً يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى: ﴿يَومَ لاَ يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾.

[١١٩٤] قلنا: عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل هو مخصوصٌ بالصحابة كما يدل عليه لفظ ﴿مَعَهُ﴾ ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال، وأيضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره ﴿نُورُهُمْ يَسْعَى بَينَ أَيدِيهِمْ﴾ وحينئذٍ جاز أن يكون المؤمن مخزي في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها.

[١١٩٥] الرابع نحو قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، «لا إيمان لمن لا أمانة له».

[١١٩٦] قلنا: مبالغة على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي، ثم إنها أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان معارضة بالأحاديث الدالة على أنه أي مرتكب الزنا مثلاً مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال النبي ﷺ لأبي ذرّ لما بالغ في السؤال عنه: «وإن زنا وإن سرق على رغم أنف أبي ذرّ».

[1197] Mu'tezile'nin delillerinin *ikinci kısmı, hasmın görüşünün yanlışlığına delalet eden üç delildir. Birincisi: Eğer iman tasdik olsaydı, uyuduğu esnada uyuyan ve gaflete düştüğü esnada gâfil gibi, kişi tasdik etmediği zaman mümin olmazdı. Oysa bu icmaya aykırıdır.*

[1198] *Biz şöyle deriz: Mümin şimdi veya geçmişte iman edendir. Bunun böyle olmasının sebebi, imanın onda gerçekleşmiş olması değildir.*[305] Bununla birlikte bir grubun, türemişler hakkında düşündüğü gibi bunu iddia etmek mümkündür. *Aksine sebep, Şâriin hükmî olan şeye gerçekleşmiş hükmünü vermesidir. Aksi halde* durum belirttiğimiz gibi olmasaydı *benzer soru, ameller hususunda Mu'tezile'ye yönelirdi.* Çünkü uyuyan ve gafil, imanda itibara alınan ameller yapmamaktadır ve dolayısıyla mümin olamaz. Hükmî, gerçeklemiş gibi olmadığı sürece bu sorundan kurtuluş yoktur.

[1199] *İkincisi:* Hz. Peygamber'in (s.a.) getirdiğini *tasdik eden ve* bununla birlikte *güneşe secde eden kimsenin mümin olması gerekir. Oysa icma bunun tersinedir.*

[1200] *Biz şöyle deriz: Bu, tasdikin olmadığının delilidir.* Yani onun güneşe secde etmesi, zahirde tasdik etmediğini gösterir. Biz de zahire göre hükmederiz. Bundan dolayı onun imanının olmadığına hükmettik, yoksa Allah'tan başkasına secde etmemek, imanın hakikatinin bir parçası olduğu için değil. *Hatta onun güneşe tazim yoluyla ve uluhiyet inancıyla secde etmediği* aksine kalbi tasdikle dolu olarak secde ettiği *bilinseydi* zâhirde ona küfür hükmü verilse bile *onun kendisi ile Allah arasındaki meselede küfrüne hükmedilmezdi.*

[1201] *Üçüncüsü* yüce Allah'ın şu sözüdür: *"Onların çoğu şirk koşmadan Allah'a iman etmezler."*[306] Kuşkusuz bu âyet, imanın şirkle birlikte olduğuna delalet etmektedir. *Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.) getirdiği şeylerin tamamını tasdik, şirkle birlikte bulunmaz. Çünkü tevhit, Hz. Peygamber'in getirdiği bilinen şeylerdendir.* Şu halde iman, o tasdikten ibaret olamaz.

[1202] *Biz şöyle deriz:* Sizin *bu* söylediğiniz, *bizi bağladığı gibi sizi de bağlar. Çünkü şirkin imanla çeliştiğinde icma vardır.* Oysa farzları yapmak, şirkle çelişmez, dolayısıyla da iman olamaz. *Sonra* hill amacıyla deriz ki *"ba" harfiyle geçişli hale gelen iman, tasdikten ibarettir.*[307] Oysa âyette bununla kastedilen, dinde geldiği bilinen şeylerin tamamını tasdik değildir,

[١١٩٧] القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة؛ الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدّقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع.

[١١٩٨] قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه وإن أمكن أن يدّعي فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه، ورد عليهم مثله في الأعمال فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق.

[١١٩٩] الثاني من صدّق بما جاء به النبي و مع ذلك سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً والإجماع على خلافه.

[١٢٠٠] قلنا: هو دليل عدم التصديق أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدّق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئنٌّ بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر.

[١٢٠١] الثالث قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُشْرِكُونَ﴾ فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق.

[١٢٠٢] قلنا: ذلك الذي ذكرتموه مشترك الإلزام لأن الشرك منافٍ للإيمان إجماعاً وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيماناً، ثم نقول في حله: إن الإيمان المعدّى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه

aksine zahiren onunla kayıtlanan şey kastedilmiştir ki bu da Allah'tır. *Allah'ı tasdik ise şirkle çelişmez zira bu tasdik, Allah'ın varlığını ve* hakiki *sıfatlarını tasdik olabilir ama* selbî sıfatlarından olan *tevhidi tasdik olmaz.* Bunun hasılı şudur: İman dilde mutlak olarak tasdiktir; dinde ise özel bir duruma kayıtlı tasdiktir. Bu özel durum, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen şeylerin tamamıdır. Âyette zikredilen ise onun dilsel anlamına yorulur.

[1203] Bil ki İmâm Râzî *Nihâyetü'l-Ukûl*'de üçüncü delili şöyle takrîr etmiştir: "Burada imanla kastedilen tasdiktir. Bu ise şirkle karışıktır. Şirkle birlikte bulunmayan imanın tasdikten başka bir şey olması gerekir." Sonra şöyle cevaplamıştır: "Bu, size karşı bir delildir. Çünkü farzları yapmak bazen şirkle birlikte bulunur. Oysa iman şirkle birlikte bulunmaz. Bu durum, farzları yapmanın iman olmadığını göstermektedir." Şu halde bu kitapta anlatıldığına göre değil İmâm Râzî'nin bu takrîrine göre delilin gerektirdiği bağlayıcılık ortaktır.

[1204] İmanın bütün taatleri yapmak olduğunu söyleyen ile imanın tasdik, ikrâr ve amelin tamamından bileşik olduğunu söyleyen *diğerleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözünü delil getirmiştir: İman yetmiş küsur şubedir. Onun en üst mertebesi 'Allah'tan başka ilâh yoktur" sözü, en aşağısı ise yolda eza veren şeyi uzaklaştırmaktır.*

[1205] *Cevap: Kastedilen kesinlikle imanın şubeleridir, kendisi değildir. Çünkü yoldan ezayı uzaklaştırmak, imanın aslına dahil değildir ki bunu yapmayan kimse mümin olmasın. Bu hususta icma vardır.* Dolayısıyla hadiste bir muzâfın takdir edilmesi gerekir. Yazar, iman mârifettir veya ikrârla birlikte tasdiktir diyenlerin delilini zikretmemiştir.

İkinci Maksat: İman Artar ve Eksilir mi?

[1206] *Bir grup imanın artıp eksileceğini kabul etmiş, diğerleri de reddetmiştir. İmâm Râzî ve birçok kelâmcı bunun* lafzî bir tartışma olduğunu *zira iman açıklamasının bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Buna göre iman tasdiktir dersek, iman artma ve eksilmeyi kabul etmez. Zira zorunlu olan, yakîndir. Yakîn ise* zâtı açısından *farklılığı kabul etmez, çünkü farklılık, çelişiğe muhtemel olmaktır. En uzak bir yönden bile olsa muhtemel olması ise yakîne aykırıdır.* Dolaysıyla çelişiğe muhtemel olmak, yakînle bir araya gelmez. Yakîn, ilgili olduğu şey bakımından da farklılığı kabul etmez. Çünkü o,

في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية، وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمرٍ مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورةً والمذكور في الآية محمولٌ على معناه اللغوي.

[١٢٠٣] واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامعٌ للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق، ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لا يجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس بإيمان، وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب.

[١٢٠٤] احتج الآخرون القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركّبٌ من التصديق والإقرار والعمل جميعاً بقوله ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلى الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

[١٢٠٥] الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمنٍ بالإجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف، والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار.

المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص

[١٢٠٦] أثبته طائفة ونفاه آخرون. قال الإمام الرازي وكثيرٌ من المتكلمين: هو بحثٌ لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان. فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو أي احتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لأنه

Hz. Peygamber'in getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerin bütünüdür. Bütün olması bakımından bütünde çoğalma düşünülemez. Aksi halde bütün olmazdı. *Eğer iman* tek başına veya tasdikle birlikte *amellerdir dersek artma ve eksilmeyi kabul eder. Bu açıktır.*

[1207] *Gerçek şu ki tasdik her iki yönden* yani zâtı ve ilgili olduğu şey bakımından *artma ve eksilmeyi kabul eder. Birincisi güçlü ve zayıf olmaktır.* Zira tasdik, güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşan nefsânî niteliklerdendir. *Sizin "zorunlu olan, yakîndir ve farklılık* ancak *çelişiğe muhtemel olmaktan kaynaklanır" sözünüze karşı deriz ki biz farklılığın* yalnızca *bu ihtimalden kaynaklandığını kabul etmiyoruz.* Zira farklılığın çelişiğe muhtemel olma bulunmaksızın güçlülük ve zayıflık bakımından olması mümkündür. *Sonra bu* söylediğiniz, *peygamberin imanı ile ümmetin fertlerinin imanının eşit olmasını gerektirir. Oysa bu, icma ile, yanlıştır. Ayrıca Hz. İbrahim'in (a.s.) "Fakat kalbimin mutmain olması için"*[308] *sözü* de bu söylediğinizin doğru olmadığını gösterir. Zira bu söz, daha önce anlatıldığı gibi, yakînî tasdikin artmayı kabul ettiğini göstermektedir. *Zâhir şu ki kendisi varken çelişin akla gelmediği galip zannın hükmü de* hakiki iman olmak bakımından *yakîn hükmündedir.* Zira avamın çoğunluğunun imanı bu kabildendir. Buna göre imanî tasdikin artmayı kabul ettiği tam olarak açıktır.

[1208] Farklılık yönlerinden *ikincisi* yani ilgili olduğu şey bakımından farklılık şöyle denilmesidir: *Peygamberin getirdiği bilinen her bir hususa ilişkin ayrıntılı tasdik, imanın bir parçasıdır ve bu tasdik, bütün içinde tasdik edilme sevabının üzerinde bir sevap kazandırır.* Diğer deyişle peygamberin (s.a.) getirdiği şeyler tek tek dikkate alındığında farklıdırlar ve icmalî tasdike dâhildirler. Onlardan biri özel olarak bilindiği ve tasdik edildiğinde ise bu, icmalî tasdikten başka bir tasdik ve imanın bir parçası olur. Kuşkusuz ayrıntılı tasdikler artmayı kabul eder. Dolayısıyla iman da böyledir. "Allah'ın âyetleri onlara okunduğunda imanları artar"[309] âyeti vb. *naslar da imanın* ikinci açıdan *artma ve eksilmeyi kabul ettiğine delalet etmektedir.* Nitekim "Fakat kalbim mutmain olması için"[310] âyeti imanın birinci yönden artma ve eksilmeyi kabul ettiğine delalet ediyordu.

جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جميعاً، وإن قلنا: هو الأعمال أما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر.

[١٢٠٧] والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين أي بحسب الذات وبحسب المتعلق؛ الأول القوة والضعف فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوةً وضعفاً. قولكم: الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطلٌ إجماعاً، ولقول أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره، والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضحٌ وضوحاً تاماً.

[١٢٠٨] الثاني من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: التصديق التفصيلي في إفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال يعني أن إفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدّق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً من الإيمان، ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان، والنصوص كنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ دالةٌ على قبوله لهما أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما أن نص قوله: ﴿وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ دل على قبوله لهما بالوجه الأول.

Üçüncü Maksat: Küfür

[1209] *Küfür imanın tersidir. Bize göre küfür, peygamberi (s.a.) getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerin bir kısmında tasdik etmemektir. Eğer "buna göre kendi tercihiyle zünnar bağlayan ve serpuş giyen,* peygamberi bütün getirdiklerinde tasdik ederse *kafir olmaz,* oysa bu, icmaya aykırıdır" *denirse şöyle deriz: Biz* ondan kendi tercihiyle çıkan fiili, *yalanlamasının alameti yaptık ve onun* tasdik etmeyen bir *kafir olduğuna hükmettik.* Eğer zünnar bağlamanın Hıristiyanların dinini tazim ve onun hak olduğuna inanma amacını gütmediği bilinseydi daha önce güneşe secde etme hakkında geçtiği gibi onun kendisi ile Allah arasındaki bu meselede küfrüne hükmedilmezdi.

[1210] Şöyle denemez: "Müminlerin çocuklarının tasdiki yoktur, dolayısıyla onların mümin değil kafir olması gerekir. Oysa bu yanlıştır." Çünkü biz şöyle diyoruz: Onlar hükmen tasdik etmektedirler. Zira dinden zorunlu olarak bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.a.) ebeveynden birinin imanını çocukların imanı sayıyordu.

[1211] *Küfür, her taifeye göre iman açıklamasının mukâbilidir.* Nitekim bize göre de böyle olup yaptığımız iman açıklamasının mukâbilidir. İman Allah'ı bilmektir diyen, küfrün Allah'ı bilmemek olduğunu söyledi. Bunun yanlışlığı açıktır. Hâricîler ve bir kısım Mu'tezile gibi iman taatlerdir diyenler küfrün masiyet olduğunu söyledi fakat bunlar ihtilaf ettiler. *Hâricîler her masiyet küfürdür dedi. Biz bunu çürütmüştük. Mu'tezile ise şöyle dedi: Masiyetler üç kısımdır. Bir kısmı, Allah'ı, O'nun birliğini, O'na mümkün olan ve olmayan durumları* bilmemek *ile O'nun peygamberinin peygamberliğini bilmemektir. Buna örnek, mushafı pislik içine atmak, söz konusu cehalete delalet eden sözler söylemek*, peygambere sövmek ve onu hafife almaktır. *Bu küfürdür. Bir kısmı da söz konusu cehalete delalet etmez ve iki kısma ayrılır. Birincisi, yapanın iki menzil arasındaki bir menzile* yani küfür ve iman arasına *çıktığı kısımdır.* Şöyle ki *bu kimsenin* nitelendiği *diğer* sâlih *ameller nedeniyle küfrüne hükmedilmediği gibi tasdik etmediği vehmini uyandırdığı için imanına da hükmedilmez.* Aksine onun fâsık olduğuna hükmedilir. *Bu* menzile çıkaran *masiyetlere büyük günahlar adı verilir.* Bunlar, kasten ve düşmanlıkla öldürmek, zina, şarap içmek vb.dir. Bu görüşü ileri süren ilk kimse Vasıl b. Atâ

المقصد الثالث في الكفر

[١٢٠٩] وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة. فإن قيل: فشادّ الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً إذا كان مصدّقاً له في الكل وهو باطلٌ إجماعاً. قلنا: جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك أي بكونه كافراً غير مصدّق، ولو علم أنه شدّ الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مرّ في سجود الشمس.

[١٢١٠] لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل؛ لأنا نقول: هم مصدّقون حكماً لما علم من الدين ضرورة أنه ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد.

[١٢١١] وهو أي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال: الإيمان معرفة الله، قال: الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر، ومن قال: الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة، قال: الكفر هو المعصية. لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج: كل معصية كفر، وقد أبطلناه. وقالت المعتزلة: المعاصي أقسام ثلاثة؛ إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز، و الجهل برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلماتٍ دالةٍ على ذلك وكسبّ الرسول والاستخفاف به فهو كفر، ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان؛ قسمٌ يخرج مرتكبه إلى منزلةٍ بين المنزلتين أي الكفر والإيمان على معنى أنه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من أعماله الصالحة ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبّر عنها أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها، وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء

ve Amr b. Ubeyd'dir. *İkincisi ise kişiyi söz konusu menzile çıkarmayan masiyetlerdir. Buna örnek, avret mahallinin açılması ve sefihlik yapmaktır. Bunlara küçük günahlar adı verilir.* Bunları işleyen kimse ne küfürle ne de fasıklıkla nitelenir, tersine imanla nitelenir. Bu maksatta söylediğimiz Hâricîler ve Mu'tezile'nin görüşünü *bir sonraki maksatta daha fazla açıklayacağız.*

Ek: Kafirlerin Ayrıntısı

[1212] Bu bağlamda şöyle deriz: *İnsan ya Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini kabul eder ya da etmez. Etmeyenler ya genel olarak peygamberliği kabul ederler ki bunlar Yahudiler, Hıristiyanlar ve* Mecusiler gibi *başkalarıdır ya da peygamberliği* asla *kabul etmezler. Peygamberliği kabul etmeyenler ya Kâdir-i Muhtâr'ı kabul ederler ya da kabul etmezler. Kâdir-i Muhtâr'ı kabul edenler Berâhimedir. Kabul etmeyenler ise* çeşitli sınıflarıyla *Dehrîlerdir. Sonra onların Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğini inkar etmesi ya inatçılık yüzündendir ya da* ellerinden gelen *gayretleri göstermelerine rağmendir.* İnatçılıkla inkar edenin ebediyen azapta kalacağında icma vardır. Elinden geleni gayreti göstermesine rağmen inkar edenlere gelince Câhız ve Anberî bunların mazur olduğu ve azaplarının ebedî olmayacağı görüşündedir. Bu görüşün, Câhız ve Anberî'den önce oluşmuş icmaya aykırı olduğunu öğrenmiştin. *Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğini kabul eden* birincisi, *ya* dinin *asıl meselelerden birinde hata eder ya da* dinin asıllarına ilişkin inançlarında herhangi bir hata *etmez.* Beşinci maksatta *temel meselelerden birinde hata eden kişinin kafîr olmadığını açıklayacağız. Dinin asıllarında hata etmeyen* kişinin inancı *ya kesin bir kanıta ya da taklide dayanır. Kesin kanıta dayanan ittifakla kurtulacaktır. Taklide dayananda ise ihtilaf edilmiştir. Onun* bu taklit inancıyla *kurtulacağını söyleyenlerin gerekçesi şudur: Hz. Peygamber (s.a.) böyle kişilerin müslümanlığına hükmetmiştir ve bunlar çoğunluğu oluşturur. O kişinin* taklidî inancıyla *kurtulamayacağını söyleyenlerin gerekçesi de şudur: Peygamberliği tasdik, mucizenin delaletini bilmeyi içerir. Bu* yani mucizenin peygamberliğin doğruluğuna delalet ettiğini bilmek *ise* yüce Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında *inanılması gerekenleri bilmeyi içerir.* Kim ki gerçekten tasdik ediyorsa bütün bu şeyleri de biliyor demektir. *Bununla birlikte delilleri ayıklama ve belirleme işini yapamayabilir.* Çünkü bu, bilgide ve taklitten çıkışta şart değildir. Bunları delilleriyle birlikte ayrıntılı yahut genel olarak bilmeyen ve saf bir taklitçi olan kimse gerçek anlamda tasdik etmemiştir. Dolayısıyla da kurtuluşa eremeyecektir. Belki Hz. Peygamber'in (s.a.) Müslüman olduğuna ve kurtulacaklarına hükmettiği çoğunluk, daha önce bedevî kıssasında geçtiği gibi, icmalî olarak bilen kimselerdi, saf taklitçi değillerdi.

وعمرو بن عبيد، ومنها ما لا يخرج أي قسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان، وسنزيده أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بياناً في المقصد الذي يتلوه.

تذنيب في تفصيل الكفار

[١٢١٢] فنقول: الإنسان إما معترفٌ بنبوة محمد ﷺ أو لا، والثاني إما معترفٌ بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس، وإما غير معترفٍ بها أصلاً وهو إما معترفٌ بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم، ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد وعذابه مخلدٌ إجماعاً، وإما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على أنه معذورٌ وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالفٌ لإجماع من قبلهما، و الأول هو المعترف بنبوته عليه السلام إما مخطئ في أصلٍ من المسائل الأصولية وسنبيّن في المقصد الخامس أنه ليس بكافر أو لا يكون مخطئاً في عقائده المتعلقة بأصول الدين، وهو إما أن يكون اعتقاده عن برهان وهو ناجٍ باتفاق أو عن تقليد، وقد اختلف فيه فمن قال: إنه ناجٍ بهذا الاعتقاد التقليدي فلأن النبي ﷺ حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون، ومن قال: إنه غير ناجٍ به فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فمن كان مصدّقاً حقيقة كان عالماً بهذه الأمور كلها وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالماً بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلداً محضاً لم يكن مصدقاً حقيقة فلا يكون ناجياً، ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علماً إجمالياً كما مرّ في قصة الأعرابي لا من المقلدين تقليداً محضاً.

Dördüncü Maksat: Namaz Kılıp da Büyük Günah İşleyen Mümin midir?

[1213] Namaz kılan derken ehl-i kıble kastedilmektedir. *Daha önce imanın hakikati meselesinde bunun açıklaması geçmişti. Buradaki amacımız, muhaliflerin görüşlerini zikretmek ve onların şüphelerini cevaplamaktır. Hâricîler bu kimsenin kafir olduğuna, Hasan el-Basrî münafık olduğuna, Mu'tezile ise ne mümin ne de kafir olduğuna vardı.*

[1214] *Hâricîlerin bir kısım delilleri vardır. Birincisi şu âyettir: "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerdir."*[311] Zira âyette geçen "men" edatı, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyen herkesi kuşatır. Dolayısıyla tasdik eden fâsık kişi de âyetin kapsamına girer. Yine onların kafir olmasının gerekçesi, hükmetmeme olarak açıklanmıştır. Şu halde Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyen her kişi kafirdir. Fâsık da Allah'ın indirdiğiyle hükmetmemektedir.

[1215] *Biz şöyle deriz:* Mevsuller genellik bildirmez, aksine genellik ve özelliğe muhtemel olan cinslik ifade eder. *Kastedilen, Allah'ın indirdiklerinden kesinlikle hiçbiriyle hükmetmeyenlerdir.* Bu kişilerin kafir olduğunda herhangi bir tartışma yoktur. *Yahut* şöyle deriz: Allah'ın indirdiğiyle kastedilen *Tevrat'tır. Âyetin başı buna karine oluşturmaktadır: "Tevrât'ı biz indirdik. Onda hidayet ve nur vardır. Teslim olmuş peygamberler onunla Yahûdilere hükmederlerdi."*[312] *Oysa bizim ümmetimiz Tevrât'la hükmederek kulluk etmemektedir. Dolayısıyla hüküm Yahûdilere özgüdür.* Şayet Tevrât'la hükmetmezlerse onların kafir olması gerekir. Biz bunun gereğini kabul ediyoruz.

[1216] Hâricîlerin *ikinci* delili şu âyettir: *"Biz kafirden başkasına ceza mı veririz"*[313]*.* Bu âyet, cezalandırılan herkesin kafir olduğuna delalet etmektedir. Büyük günah işleyen de "Kim kasten birini öldürürse onun cezası ebedî cehennemdir"[314] âyeti nedeniyle cezalandırılacaktır. O halde büyük günah işleyen de kafirdir.

[1217] *Biz deriz ki bu, zâhiri terk edilen bir âyettir.* Çünkü âyetin zâhiri, cezayı kafirliğe hasretmektedir. Oysa bu, kesinlikle terk edilmiştir. *Zira kafirden başkası da ceza/karşılık görmektedir. Bu ceza ise ödüllendirmedir.* Çünkü ceza hem sevabı hem de azabı içermektedir. Yine sadece kafirlere ceza verilmesi terk edilmiştir *çünkü âyette şöyle denilmektedir: "Bugün her nefis, yaptıklarının karşılığını/cezasını görecek.*[315]*"* Şu halde âyetin kafire mahsus bir cezaya yorulması gerekmektedir. Nitekim âyetin siyakı yani "İşte biz onları küfürleri sebebiyle cezalandırdık"[316] ifadesi de buna delalet etmektedir. Buna göre anlam şudur: "O karşılık / ceza, kafirden başkasına verilir mi?" Büyük günah işleyen kimse ise kafire mahsus cezadan başka bir cezaya uğrayacaktır.

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة

[١٢١٣] أي من أهل القبلة مؤمن وقد تقدّم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان، وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم. ذهب الخوارج إلى أنه كافر، والحسن البصري إلى أنه منافق، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر.

[١٢١٤] حجة الخوارج وجوه؛ الأول قوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدّق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله.

[١٢١٥] قلنا: الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول: المراد من لم يحكم بشيءٍ مما أنزل الله أصلاً ولا نزاع في كونه كافراً، أو نقول: المراد بما أنزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّورَاةَ﴾ الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوارة، ونحن نقول بموجبه.

[١٢١٦] الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الكَفُورَ﴾ فإنه يدل على أن كل من يجازى فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ فيكون كافراً.

[١٢١٧] قلنا: هو متروك الظاهر لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروكٌ قطعاً إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب، و أيضاً ذلك الحصر متروكٌ لقوله تعالى: ﴿اليَومَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية أعني قوله: ﴿ذَلِكَ جَزَينَاهُم بِمَا كَفَرُوا﴾ فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاءً مغايراً لما يختص بالكافر.

[1218] *Üçüncüsü haccın farz olduğunu bildirdikten sonra gelen şu âyettir: "Her kim inkar ederse"* yani haccetmezse *"Allah âlemlerden müstağnidir"*[317]*.* Âyette haccı terk etmek küfür sayılmıştır.

[1219] *Biz şöyle deriz: Kastedilen haccın farz olduğunu inkar edenlerdir.* Bu kişinin kafir olduğunda da kuşku yoktur.

[1220] *Dördüncüsü* yüce Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'dan tahkiye ettiği şu âyettir: "Bize *yalanlayıp yüz çevirene azap edileceği* vahyedildi."[318] Bu âyet azabın yalanlayanla sınırlı olduğuna delalet etmektedir ve yalanlayan da kafirdir. Kuşkusuz fasık azap görecektir zira onun hakkında tehdit gelmiştir.

[1221] *Biz şöyle deriz:* Bu da *zâhiri terk edilen bir âyet olup görüş birliğiyle şarap içen ve zina edenin azabına* mahsustur. *Oysa bu kimseler yüce Allah'ı yalanlamamaktadır. Hatta Yahudi ve Hıristiyanlar bile* yüce Allah'ı yalanlamamaktadır. *Belki yalanlamış durumuna düşmektedirler ama yalanlayan kimse ile yalanlamış duruma düşen kimse arasında fark vardır.*

[1222] *Beşincisi şu âyettir: "Sizi alev alev yanan bir ateşle uyardım. Ona ancak yalanlayan ve yüz çeviren bahtsız kişi girer"*[319]*.* Bu âyet, ateşe giren herkesin kafir olduğunu göstermektedir. *Fâsık* yani büyük günah *işleyen de ateşe girecektir.* Zira fâsıkın ateşe gireceği tehdidini ifade eden genel âyetler vardır.

[1223] *Biz şöyle deriz: Belki bu özel bir ateştir.* Yani "ona girer / yeslâhâ" ifadesindeki zamir, nekre bir ateşe gitmektedir. Belki onun nekre yapılması, türsel birliği ifade etmek içindir. Bu durumda yalnızca kafirin gireceği özel bir ateş olmaktadır.

[1224] *Altıncısı, tartısı hafif gelen hakkındaki şu âyettir: "Size âyetlerim okunur da siz yalanlamaz mıydınız!"*[320] Bu takdirde deriz ki *fâsık,* iyiliklerinin azlığı nedeniyle *tartısı hafif gelenlerdendir.* Tartısı hafif gelen herkes, sözü edilen âyetin gösterdiği gibi yalanlayandır. Her yalanlayan ise kafirdir.

[1225] *Biz şöyle deriz: Tersine* fâsıkın tartısı *imanla ağır gelir.* Dolayısıyla o, tartısı hafif gelenlere girmez.

[١٢١٨] الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ أي لم يحج ﴿فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾ فقد جعل ترك الحج كفراً.

[١٢١٩] قلنا: المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره.

[١٢٢٠] الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ العَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر، ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد.

[١٢٢١] قلنا: هو أيضاً متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى، وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب.

[١٢٢٢] الخامس قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى ۞ لاَ يَصْلاَهَا إِلاَّ الأَشْقَى ۞ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر، والفاسق أي مرتكب الكبيرة يصلاها أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها.

[١٢٢٣] قلنا: لعل ذلك نار خاصة يعني أن الضمير في ﴿يَصْلاَهَا﴾ عائدٌ إلى نارٍ منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر.

[١٢٢٤] السادس قوله تعالى في حق من خفّت موازينه: ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾، و حينئذٍ نقول: الفاسق ممن خفّت موزاينه لقلّة حسناته، وكل من خفّت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة، وكل مكذب كافر.

[١٢٢٥] قلنا: بل ثقلت موازين الفاسق بالإيمان فلا يندرج فيمن ﴿خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾.

[1226] *Yedincisi, "O gün kimi yüzler ağarır, kimi yüzler de kararır.* Yüzleri kararanlar, iman ettikten sonra inkar mı ettiniz!"[321] âyetidir. *Fâsık* masiyet sebebiyle *yüzü kararanlardandır.* Dolayısıyla da fâsık, kafirdir.

[1227] *Biz şöyle deriz: Her fâsıkın* kıyamet günü *böyle* yüzü kararanlardan *olduğunu kabul etmiyoruz.* Çünkü âyet, bunu gerektirmemektedir. *Aksine âyet,* iman ettikten sonra inkar eden *bir kısım kafirler hakkında gelmiştir. Çünkü âyette "iman ettikten sonra inkar mı ettiniz" denmektedir.*

[1228] *Sekizincisi: Büyük günah işleyen, amel defterleri soldan verileceklerdendir. Yüce Allah "Âyetlerimizi inkar edenler, defterleri soldan verilecek kimselerdir."*[322] Âyet, amel defteri soldan verilen herkesin ise kafir olduğunu göstermektedir.

[1229] *Biz şöyle deriz:* Sizin âyetin anlamına ilişkin söylediğiniz *bu şey, aksini vehmettirme türündendir.* Zira o, inkar eden herkesin amel defteri soldan verileceklerden olduğuna delalet etmektedir. Oysa bu, sizin vehmettiğiniz gibi, tümel olarak döndürülmez.[323] Yine sizin bu âyetle istidlâliniz, dinin zorunlu unsurlarını tasdik eden *zinakar ve hırsızla nakz olmaktadır.* Çünkü bu ikisi, *yalanlamadıkları halde* defteri soldan verileceklerdendir.

[1230] *Dokuzuncusu* şu âyettir: *"Kimler bundan sonra inkar ederse, işte onlar fâsıktırlar."*[324] *Bu âyet, mübtedanın haberle sınırlı olduğunu göstermektedir.* *Nihâyetü'l-Ukûl*'a uygun doğru ifade "haberin mübtedayla sınırlı olduğun göstermektedir" şeklindedir. Bu takdirde her fâsık kafirdir.

[1231] *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz *sınırlamanın* âyetten çıkarıldığını *men ediyoruz. Çünkü kafir başlangıçta böyledir* yani dil bakımından fâsıktır. Bununla birlikte fâsık lafzı yeni örfte kâfire söylenmemiştir. Dolayısıyla da bundan sonra fâsık mutlak olarak inkar edenle sınırlı değildir. Aksine kafirle sınırlı olan, yalnızca tam fâsıktır.

[1232] *Onuncusu* şu âyettir: *"Allah'ın rahmetinden ancak kafir topluluk umut keser"*[325]. *Fâsık, Allah'ın rahmetinden* yani sevabından *umutsuzdur.*

[1233] *Biz şöyle deriz:* Fâsığın umutsuz olduğunu *men ediyoruz. Çünkü* imanı sebebiyle onda *umut vardır.*

[١٢٢٦] السابع قوله: ﴿يَومَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ والفاسق ممن وجهه مسوّدٌ بالمعصية فيكون كافراً.

[١٢٢٧] قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك أي مسوّد الوجه يوم القيامة فإن الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد إيمانهم لقوله: ﴿أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾.

[١٢٢٨] الثامن أنه أي مرتكب الكبيرة من أصحاب المشأمة وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ المَشْأَمَةِ﴾ فدل على أن كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر.

[١٢٢٩] قلنا: هو أي ما ذكرتم من معنى الآية من باب إيهام العكس فإنها تدل على أن كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه، و أيضاً ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدّقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من أصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما.

[١٢٣٠] التاسع قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذٍ أن كل فاسق كافر.

[١٢٣١] قلنا: الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفاداً من الآية لأن الكافر ابتداءً كذلك أي فاسقٌ لغةً وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل.

[١٢٣٢] العاشر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيأَسُ مِن رَوحِ اللهِ إِلاَّ القَومُ الكَافِرُونَ﴾ والفاسق آيسٌ من روح الله أي ثوابه.

[١٢٣٣] قلنا: كونه آيساً ممنوعٌ للرجاء الحاصل له بسبب إيمانه.

[1234] *On birincisi* şu âyettir: *"Sen kimi ateşe sokarsan onu rezil edersin"*[326]*. Ayrıca şu âyet: "Bugün rüsva ve kötü olacaklar kafirlerdir."*[327] Bunun takrîri şöyledir: Fâsık, kuşatıcı tehdit âyetleri nedeniyle, cehennem ateşine girecektir. Ateşe giren herkes ise ilk âyet nedeniyle rezil olacaktır. Rezil olan herkes ise ikinci âyet nedeniyle kafirdir.

[1235] *Biz şöyle deriz: Lam almış müfret* -ki burada "hızy / rezillik" kelimesidir- bize göre *genel değildir.* Dolayısıyla rezilliğin mutlak olarak kafirle sınırlı olması gerekmez. *Yahut* şöyle deriz: Genel olduğu kabul edildiği takdirde *onunla kastedilen, tam rezilliktir.* Bu durumda tam rezilliğin fertlerinin kafirle sınırlı olması gerekir, mutlak olarak rezilliğin fertlerinin değil.

[1236] *On ikincisi* şu âyettir: *"Kitabı solundan verilen ise diyecek ki keşke kitabım verilmeseydi; keşke hesabımın ne olduğunu bilmeseydim; keşke bu iş son bulmuş olsaydı; malım bana fayda vermedi; gücüm de kalmadı; saltanatım da yok olup gitti. Onu yakalayın da bağlayın, sonra alevli ateşe atın, sonra onu yetmiş arşın uzunluğunda bir zincirle oraya sokun! Çünkü o, yüce Allah'a inanmıyordu."*[328] Fâsığın kitabı sağından verilmeyecektir. Bu açıktır. Tersine solundan verilecektir. Çünkü orada üçüncü bir şık yoktur. Şu halde fâsık, kafirdir.

[1237] *Biz şöyle deriz: Yüce Allah* o günde *iki bölük* insandan *söz etmiştir.* Bunlar, kitabı sağından verilenler ile kitabı solundan verilenlerdir. *Bu durum, üçüncü kısmın olmadığını göstermez.* Çünkü onların bir kısmının kitabı ellerine verilmeyip okunabilir. Âyetin nazmında buna aykırı bir şey yoktur. *Ayrıca tahsis açıktır.* Yani insanların bu iki bölükten ibaret olduğunu kabul etsek bile deriz ki "O, yüce Allah'a inanmıyordu"[329] âyeti, kitabı sol taraftan verilen herkesi kuşatmaz. Çünkü ehl-i kıblenin fâsıkları Alah'a iman ederler yani Allah'ı tasdik ederler. Dolayısıyla da "O, iman etmiyordu" ifadesinin kapsamına girmezler.

[1238] *On üçüncüsü* şudur: Fâsık, başkasına veya kendisine zulmedendir. Her zâlim ise kafirdir. Zira âyette *"Bilin ki Allah'ın laneti, zâlimlere olsun.* Onlar, Allah'ın yolundan alıkoyan, onu eğriltmek isteyen ve âhireti inkar edenlerdir."[330]

[١٢٣٤] الحادي عشر قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ مع قوله: ﴿إِنَّ الخِزْيَ اليَومَ وَالسُّوءَ عَلَى الكَافِرِينَ﴾ وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الأولى وكل مخزي كافر للآية الثانية.

[١٢٣٥] قلنا: المفرد المحلّى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر، أو نقول: المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم حينئذٍ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه.

[١٢٣٦] الثاني عشر قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ العَظِيمِ﴾ والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافراً.

[١٢٣٧] قلنا: ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى كتابه بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع أن التخصيص ظاهر أي إن سلمنا الانحصار في القسمين. قلنا: إن قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ العَظِيمِ﴾ ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماه لأن فسّاق أهل القبلة مؤمنون بالله أي مصدّقون به فلا يندرجون في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ﴾.

[١٢٣٨] الثالث عشر الفاسق ظالمٌ على غيره أو على نفسه، وكل ظالم كافر لقوله تعالى: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون.

[1239] *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz, *peygamberlerin bile tekfir edilmesini gerektirir. Çünkü onlar zulümlerini itiraf etmişlerdir.* Nitekim Hz. Adem ve Havva "Rabbimiz biz nefsimize zulmettik"[331], Hz. Musa "Rabbim ben nefsime zulmettim"[332], Hz. Yunus "Ben zâlimlerden oldum"[333] demiştir.

[1240] Bunun hilli de şöyle denmesidir: "Zalimler" kelimesinden sonra söylenenler, özel bir sıfattır. Bu sebeple her zalimin tekfiri gerekmez.

[1241] *On dördüncüsü şu âyettir: "Fasıklık yapanlara gelince onların barınağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve onlara: 'Yalanlayıp, durduğunuz ateşin azabını tadın' denir."*[334] Bu âyet, her fâsığın kafir olduğunu göstermektedir.

[1242] *Biz şöyle deriz:* "Fâsıklık yapanlara gelince" sözü, zahir genelliğini korumamaktadır. Çünkü o, *her fâsığın kıyamet gününü yalanlamasını gerektirmektedir. Oysa bu kesinlikle yanlıştır.*

[1243] *On beşincisi şu âyettir: "Suçlulara sorarlar: Sizi cehenneme düşüren nedir? Onlar derler ki: Namaz kılanlardan değildik; yoksulu doyurmazdık; dalanlarla biz de dalardık ve ceza gününü yalanlardık".*[335] Bu âyetle sabit olmaktadır ki her suçlu ateşe girecektir ve kafirdir. Şüphesiz fâsık da suçludur ve ateşe girecektir.

[1244] *Biz şöyle deriz: Bunun cevabı daha önce geçmişti.* Cevap şudur: Âyetin zahiri alınmaz. Aksi halde her suçlunun kıyamet gününü yalanlıyor olması gerekir. Halbuki bu kesinlikle yanlıştır.

[1245] *On altıncısı şu âyetlerdir: "İnkar edenler, bölük bölük cehenneme sürülür. Oraya vardıklarında cehennemin kapıları açılır ve bekçileri onlara: 'Size içinizden Rabbinizin âyetlerini okuyan ve bugüne kavuşacağınız uyarısında bulunan peygamberler gelmedi mi' derler. 'Evet geldi' derler. Lakin azap sözü inkarcıların aleyhine gerçekleşir. Onlara 'ebedî kalacağınız cehennemin kapılarından girin; kibirlilerin yeri ne de kötüdür' denir. Rablerinden sakınanlar ise bölük bölük cennete sürülür. Oraya vardıkları ve cennetin kapıları açıldığında cennetin bekçileri onlara 'Size selam olsun! Hoş geldiniz. Ebedî kalmak üzere girin buraya!' derler."*[336] Bu âyetlerden öğrenilmektedir ki insan ya müttaki olup cennete sürülür ya da kafir olup cehenneme sürülür.

[١٢٣٩] قلنا: يلزم ما ذكرتم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم فإنه قال آدم وحواء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾، وقال موسى: ﴿إِنّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، وقال يونس: ﴿إِنّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

[١٢٤٠] وحله أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم.

[١٢٤١] الرابع عشر قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ الآية وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فإنه يدل على أن كل فاسق كافر.

[١٢٤٢] قلنا: ليس قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا﴾ باقياً على عمومه الظاهر لأنه يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطلٌ قطعاً.

[١٢٤٣] الخامس عشر قوله تعالى: ﴿يَتَسَاءلُونَ ۞ عَنِ المُجْرِمِينَ ۞ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَومِ الدِّينِ﴾ فثبت بذلك أن كل مجرم داخلٌ في النار كافر ولا شبهة في أن الفاسق مجرم يدخل النار.

[١٢٤٤] قلنا: قد مرّ جوابه وهو أن الآية متروكة الظاهر وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة وهو باطلٌ قطعاً.

[١٢٤٥] السادس عشر قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۞ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ۞ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ إذ يعلم منه أن الإنسان إما متقٍ يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار.

[1246] *Cevap: Daha önce benzeri geçmişti.* Buna göre âyetlerde iki kısmın zikredilmesi, üçüncü kısmın olmadığını göstermez.

[1247] *On yedincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Kim bir namazı bilerek terk ederse kafir olur" hadisi ile "Kim haccetmeden ölürse ister Yahudi ister Hıristiyan olarak ölsün" hadisidir.*

[1248] *Biz şöyle deriz: Ahad haberler,* muhalifler ortaya çıkmadan önce gerçekleşmiş *icmayla çelişemez.*

[1249] *On sekizincisi: Allah'a dost ve düşman olmak birbirine zıttır ve ikisi arasında da vasıta yoktur. Allah'a dostluk iman iken Allah'a düşmanlık küfürdür.*

[1250] *Biz şöyle deriz: Biz iki zıt arasında vasıta bulunmadığını kabul etmiyoruz.* Zira karalık ve aklık birbirine zıttır ve ikisi arasında vasıta vardır. Dolayısıyla Allah'a dost olmak ile düşman olmak arasında vasıta olabilir.

[1251] *Büyük günah işleyenin münafık olduğunu iddia edenler iki delil getirmiştir. Birincisi* naklî delildir. *Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Münafığın alameti üçtür: Söz verdiğinde cayar, konuştuğunda yalan söyler, emanet bırakıldığında hıyanet eder."*

[1252] *Biz şöyle deriz: Bu zahiri bırakılan bir nastır. Çünkü bir kimseye değerli bir elbise giydirme sözü veren, sonra sözünde durmayan kimse bu hareketinden dolayı icmayla imandan çıkıp nifaka girmez.* Denilmiştir ki hadisin anlamı şudur: Bu üç haslet hep birlikte bir şahsın melekesi haline geldiğinde onun münafıklığının alameti olur. Ama meleke haline gelmediyse olmaz. Nitekim Hz. Yusuf'un kardeşleri onu koruma sözü vermişlerdi ama sözlerinde durmadılar. Babaları onlardan eman almıştı ama hiyanet ettiler ve "onu kurt yedi" diyerek yalan söylediler. Fakat onların münafık olmadığında görüş birliği vardır. Bununla birlikte bir şeye delalet eden alamet, bazen katî olarak delalet etmez. Bu durumda delalet edilen şeyin ondan ayrılması mümkündür.

[1253] *İkincisi* aklîdir. Bu delil şöyledir: *Bu delikte bir yılan bulunduğuna inanan bir* akıl sahibi, *elini o deliğe sokmaz. Eğer bunu iddia eder, ardından da elini sokarsa inanmadan söylediği bilinir.* Büyük günah işleyen için de aynı şey geçerlidir.

[١٢٤٦] و الجواب عنه قد مرّ مثله وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث.

[١٢٤٧] السابع عشر قوله ﷺ: «من ترك صلاةً متعمداً فقد كفر»، وقوله ﷺ: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً».

[١٢٤٨] قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين.

[١٢٤٩] الثامن عشر؛ ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان فعداوته كفر.

[١٢٥٠] قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعدواته واسطة.

[١٢٥١] احتج من زعم أنه أي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين؛ الأول نقلي وهو قوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث؛ إذا وعد أخلف وإذا حدّث كذب وإذا ائتمن خان».

[١٢٥٢] قلنا: هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعةً نفيسة ثم أخلفه لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً وقيل: معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معاً ملكة لشخص كانت علامةً لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا؛ ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا إياهم أن يحفظوه فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ وما كانوا منافقين اتفاقاً، على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها.

[١٢٥٣] الثاني عقلي وهو أن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة.

[1254] *Biz şöyle deriz: Yılanın zararı, hemen olan ve gerçekleşmiş bir durumdur. Oysa günahtan dolayı azap böyle değildir. Çünkü ilerde gelecek* ve şimdi gerçekleşmemiş *bir durumdur. Zira tövbe ve affedilme mümkündür. Dolayısıyla bu ikisi farklıdır.*

[1255] *Mu'tezile ise iki delil getirmiştir. Birincisi: Fâsık ne mümindir ne de kafirdir. Mümin değildir çünkü daha önce* imanın taatlerden ibaret olduğu *anlatıldı. Kafir olmadığında icma vardır, çünkü Sahâbe* ve onların ardından Selef, zina, şarap içme ve iffetli kadına iftira atılması durumlarında *fasığa had uyguluyor, onu öldürmüyor, dinden çıktığına hükmetmiyor ve Müslüman kabristanına defnediyordu.* Oysa onlar, kafire böyle muamele yapılmayacağında icma etmişti. *Yine* fâsığın kafir olması, *koca karısını zina etmekle suçladığı takdirde liâna ve hâkimin hükmüne gerek kalmadan sadece bu suçlamayla kadının* kocasından *ayrılmasını gerektirir. Çünkü koca doğru söylüyorsa kadın* zina etmekle *kafir olmuş demektir. Şayet koca yalan söylüyorsa* iffetli kadına iftira etmekle *kafir olmuş demektir.* Dolayısıyla da her iki durumda da ayrılık gerçekleşir.

[1256] *Biz şöyle deriz: Koca mümindir. Daha önce* imanın hakikati meselesini ele alırken *bu hususta açıklama yapmıştık.*

[1257] *İkincisi, Vâsıl b. Atâ'nın Amr b. Ubeyd'e söylediği ve Amr'ın da Vâsıl'ın görüşüne dönmesine vesile olan açıklamadır. Bu açıklama şöyledir: Onun fâsık olduğu* görüş birliğiyle *mâlûmdur. İmanında ise ihtilaf edilmektedir.* Diğer deyişle ümmet, büyük günah işleyenin fâsık olduğunda icma etmiş ama onun mümin mi yoksa kafir mi olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. *Biz ihtilaf edilen görüşü bırakıyor ve ittifak edilen görüşü alıyoruz.*

[1258] *Biz şöyle deriz: Daha önce geçtiği üzere büyük günah işleyen kesinlikle mümindir ve Vâsıl'dan önce ümmet bu hususta ihtilaf etmemiştir. Aksine* ondan önce *ümmet mükellefin ya mümin ya da kafir olacağında icma etmiştir. Üçüncü bir kategori çıkarmak,* o iki kısımda sınırlama üzerine oluşmuş *icmayı delmek demektir. Dolayısıyla da* hiç kuşkusuz *yanlıştır.*

Beşinci Maksat: Ehl-i Kıble İçinde Hakka Muhalif Olanlar Tekfir Edilir mi Edilmez mi?

[1259] *Kelâmcıların ve fakihlerin çoğunluğuna göre ehl-i kıbleden hiç kimse tekfir edilmez.* Zira Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* kitabının başında şöyle demiştir: "Müslümanlar

[١٢٥٤] قلنا: مضرّة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة وغير محققة إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا.

[١٢٥٥] احتج المعتزلة بوجهين؛ الأول أن الفاسق ليس مؤمناً لما مرّ من أن الإيمان عبارة عن الطاعات ولا كافراً بالإجماع لأنهم أي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردّته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك، وأيضاً فيلزم من كون الفاسق كافراً بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاضٍ لأنه إن صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا، وإن كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين.

[١٢٥٦] قلنا: هو مؤمن وقد مرّ الكلام فيه في بيان حقيقة الإيمان.

[١٢٥٧] الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو إلى مذهبه وهو أن فسقه معلومٌ وفاقاً وإيمانه مختلفٌ فيه أي الأمة مجمعةٌ على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه.

[١٢٥٨] قلنا: قد مرّ أنه مؤمنٌ قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله من الأمة بل قد أجمع قبله على أنه أي المكلّف إما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرقٌ للإجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلاً بلا اشتباه.

المقصد الخامس
في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

[١٢٥٩] جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون

peygamberlerinden (s.a.) sonra bir kısım şeylerde ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı diğerlerini sapıklıkla suçlamış ve bir kısmı da diğerlerinden uzak olduğunu ilan etmiştir. Böylece farklı fırkalara ayrılmışlardır. Fakat İslâm onların hepsini birleştirir ve kuşatır." İşte bu Şeyh'in görüşüdür ve ashabımızın çoğunluğu da bu görüştedir. Şâfiî'den şöyle dediği nakledilir: "Bidatçilerden hiçbirinin şâhitliğini reddetmem. Bunun tek istinası, Hattâbiyyedir. Zira onlar yalanın helal olduğuna inanıyor." *el-Muhtasar* yazarı Hâkim[337] *Kitâbi'l-Müntekâ*'da İmâm Ebû Hanife'nin -rh.- ehl-i kıbleden hiç kimseyi tekfir etmediğini nakleder. Ebû Bekir er-Râzî, benzer nakli Kerhî ve başkalarından yapmaktadır.

[1260] *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den önceki Mu'tezile ahmaklığa düşüp* ilerde ayrıntısı gelecek bir kısım şeylerde *ashabı tekfir ettiler. Bizden bazıları misliyle karşılık vererek* ilerde öğreneceğin başka bir takım hususlarda onları tekfir etti. *Mücessime* gerek ashabımızdan gerekse Mu'tezile'den *muhaliflerini tekfir etmiştir. Üstad Ebû İshak el-İsferâînî demiştir ki "bizi tekfir eden her muhalifi biz de tekfir ederiz, aksi halde tekfir etmeyiz."*

[1261] *Bizim* tercih ettiğimiz görüş olan ehl-i kıbleden hiç kimseyi tekfir etmeme üzerine *delilimiz şudur: Yüce Allah'ın bir ilimle âlim olduğu, kulun fiilini var ettiği, mekânsız ve cihetsiz olduğu,* görülüp görülmeyeceği *vb. ehl-i kıblenin ihtilaf ettiği meseleler, Hz. Peygamber'in (s.a.) müslüman olduğuna hükmettiği kimsenin bunlar hakkındaki inancını soruşturmadığı meselelerdir. Sahâbe ve tâbiîn de aynı şekilde soruşturmamıştır. Böylece bilinmektedir* ki İslâm dininin sahihliği bu meselelerde doğruyu bilmeye dayalı değildir ve *bunlarda hata İslâm'ın hakikatine zarar vermez.* Çünkü İslâm'ın sahihliği bunlara dayansaydı ve bunlarda hata o hakikate zarar verseydi onların bu meselelerdeki inancını araştırmak gerekirdi. Fakat ne Hz. Peygamber (s.a.) zamanında ne de sahâbe ve tâbiîn zamanında bu meselelerin hiçbirinden kesinlikle söz edilmemiştir.

[1262] *Eğer şöyle denirse: Belki Hz. Peygamber (s.a.) onların bu* hususları icmâli olarak bildiğini *bildiği için araştırmadı. Nitekim Allah'ın ilmi ve kudretine inanmak zorunlu olduğu halde Hz. Peygamber onların Allah'ın ilmi ve kudretini bilip bilmediğini de araştırmadı.* Bunun sebebi, onların genel olarak yüce Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu bildiğini bilmesidir. İşte aynı durum bu meselelerde de geçerlidir.

بعد نبيهم ﷺ في أشياء ضلّل بعضهم بعضاً وتبرّأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم؛ فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا. وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أردّ شهادة أحدٍ من أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حلّ الكذب، وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره.

[١٢٦٠] والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا فكفّروا الأصحاب في أمور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفّرهم في أمور أخرى ستطلع عليها، وقد كفّر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة، وقال الأستاذ أبو اسحاق: كل مخالف يكفّرنا فنحن نكفّره وإلا فلا.

[١٢٦١] لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفّر أحداً من أهل القبلة أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم أو موجد الفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئياً أو لا لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام إذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجرِ حديث شيء منها في زمانه ﷺ ولا في زمانهم أصلاً.

[١٢٦٢] فإن قيل: لعله ﷺ عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها إجمالاً فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالمٌ قادر فكذا الحال في تلك المسائل.

[1263] *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz *mükâberedir.* Çünkü biz biliyoruz ki Hz. Peygamber'e (s.a.) gelen bedevîlerin hepsi yüce Allah'ın bizzât değil de bir ilimle bildiğini ve O'nun âhirette görüleceğini, cisim olmadığını, mekânda ve yönde bulunmadığını, kulun bütün fiillerine kâdir olduğunu ve bu fiillerin hepsini var ettiğini bilmiyordu. Onların bu şeyleri bildiğini söylemek, yanlışlığı zorunlu olarak bilinen şeylerdendir. *Bilgi ve kudrete* gelince mucizenin delaleti bunlara dayandığı için bu ikisi *Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberliğinin sübûtunun dayandığı şeylerdendir. Dolayısıyla peygamberliği itiraf etmek ve bilmek,* icmâlî de olsa *bu iki sıfatı bilmenin delilidir.* Bundan dolayı bu ikisi araştırılmamıştır.

[1264] İmam Râzî şöyle demiştir: "Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğinin doğruluğunun dayandığı esasların delilleri, bilcümle bilgiye sahip kimselerin de anlayacağı şekilde, açıktır. Zira bir bahçeye giren ve daha önce orada bulunmayan çiçeklerin çıktığını gören, sonra hepsi aynı oranda su, hava ve güneş ışığı aldığı halde bir tanesi hariç bütün taneleri kararmış bir üzüm salkımı gören kimse onu meydana getirenin muhtâr bir fâil olduğunu bilir. Çünkü muhkem fiilin, fâilinin bilgi ve ihtiyârına delaleti zorunludur. Yine mucizenin peygamberlik iddiasındaki kimsenin doğruluğuna delaleti de zorunludur. Bu esasları bildiğinde ise peygamberin doğruluğunu bilmesi mümkün olur. Şu halde sâbit olmuştur ki İslâm'ın esasları apaçıktır ve bu esasların delilleri de mücmel ve açıktır. Bundan dolayı araştırılmamıştır. Oysa ihtilaf edilen meseleler böyle değildir. Çünkü bu meseleler açıklık ve berraklıkta o esaslar gibi değildir, aksine bunlara dair kitap ve sünnette zikredilenlerin çoğu bu hususlarda yanlış düşüncedeki kimsenin, haklı olan kişinin getirdiği delille çeliştiğini hayal ettiği şeylerdir. Haklı ve haksızdan her biri kendi görüşüne uygun yorumun daha uygun olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bunların, İslâm'ın doğruluğunun dayandığı şeylerden sayılması mümkün değildir. Bu sebeple de tekfire teşebbüs caiz değildir, zira tekfirde büyük hata vardır."

[1265] *Şimdi ehl-i kıblenin bir kısmının tekfir edildiği durumları zikredelim ve* ayrıntılı olarak *inceleyelim. Bu hususta dört bahis vardır.*

[١٢٦٣] قلنا: ما ذكرتموه مكابرة لأنّا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالمٌ بالعلم لا بالذات وأنه مرئيٌّ في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادرٌ على أفعال العباد كلها وأنه موجدٌ لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة، و أما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها أي بالنبوة دليلاً للعلم بهما ولو إجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما.

[١٢٦٤] قال الإمام الرازي: الأصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسودّت جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحرّ الشمس إلى جميع تلك الحبات فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعلٌ مختار لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدّعى ضرورية أيضاً، وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية وأن أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها، وكل واحدٍ منهما يدّعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطرٌ عظيم.

[١٢٦٥] ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونتفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث؛

Birinci Bahis: Mu'tezile Bazı Meselelerde Tekfir Edilmiştir

[1266] *Birincisi, sıfatların reddidir. Çünkü Allah'ın hakikati* daima *bu* kemal *sıfatlarıyla nitelenen bir zâttır.* Bunlar, ilim, kudret, hayat vb.dir. *Allah'ın bunlarla nitelendiğini inkar eden kimse Allah'ı bilmiyor demektir. Allah'ı bilmeyen ise kafirdir.*

[1267] *Biz şöyle deriz:* Allah'ı bütün bakımlardan bilmemek küfürdür. Fakat ehl-i kıbleden hiç kimse, Allah'ı bu şekilde bilmiyor değildir. Zira ehl-i kıble görüşlerinin farklılıkları doğrultusunda Allah'ın kadîm, ezelî, âlim, kâdir, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. *Allah'ı bazı yönlerden bilmemek ise zarar vermez. Aksi halde Mu'tezile ve Eş'arîlerin de ihtilaf ettikleri meselelerde birbirlerini tekfir etmesi gerekir.* Yani eğer sıfatların ayrıntısını bilmemek, imana zarar veriyorsa Eş'arîlerin kendi arasında ihtilaf ettiği ayrıntı meselelerde birbirlerini tekfir etmesi gerekir. Aynı durum Basra ve Bağdat Mu'tezilesi için de geçerlidir. Onlar da ayrıntıda ihtilaf etmiştir.

[1268] Mu'tezile'nin tekfir edildiği meselelerin *ikincisi, Allah'ın kulun fiilini var ettiğini inkar etmeleridir. Bu küfürdür. Küfür olmasının birinci nedeni şudur: Onlar Allah'ın kulun fiiline kadir olmadığını söylemiştir.* Ya Cübbâîyye gibi kulun fiilinin bizzat kendisine, ya Ebû Zeyd el-Belhî ve takipçileri gibi kulun fiilinin benzerine ya da Nazzâm ve takipçileri gibi mutlak olarak çirkine Allah'ın kâdir olmadığını söylemişlerdir. *Onlar kulun da yüce Allah'ın fiilini yapmaya kadir olmadığını söylemiştir. Bu, tıpkı Mecusilerin görüşü gibi Allah'a ortak koşmak demektir.* Nitekim Mecusiler Allah'ın bir ortağı olduğunu ve ikisinden birinin diğerinin yaptığını yapmaya kadir olmadığını söylemişlerdir.

[1269] *Küfür olmasının ikinci nedeni şudur:* Ümmet *kendilerini imanla rızıklandırması* ve küfürden uzaklaştırması *için Allah'a* yalvarıp *yakarılacağında icma etmiştir. Oysa onlar bunu inkar etmektedir. Çünkü onlar şöyle diyorlar: Allah kendisine zorunlu olduğu için olabilecek lütfu yapmıştır.* İmanın kendisi ise yüce Allah'ın değil, kulun fiilidir. Küfür de böyledir. Dolayısıyla bu hususta icma edilen yakarışın hiçbir faydası yoktur.

[1270] *Biz şöyle deriz: Mecusiler* Allah şeytanın fiilini yapmaya kadir değildir dediği için küfre düşmemişler aksine *başka bir sözlerinden dolayı küfre düşmüşlerdir.* Bu da yüce Allah'ın güç yetirdiği şeylerin sonlu olduğunu, Allah'ın şeytanı defetmekten aciz olduğunu ve şeytanı defetmek için meleklerden yardım almaya muhtaç olduğunu söylemeleridir. Yine

الأول كفرت المعتزلة في أمور؛

[١٢٦٦] الأول نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره أي منكر اتصافه بها جاهلٌ بالله والجاهل بالله كافر.

[١٢٦٧] قلنا: الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه قديمٌ أزلي عالمٌ قادر خالقٌ للسموات والأرض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفّر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فإنهم اختلفوا أيضاً فيها.

[١٢٦٨] الثاني من تلك الأمور إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد وأنه كفر؛ أما أولاً فلأنهم جعلوه غير قادرٍ على فعل العبد إما على عينه كالجبائية، وإما على مثله كالبلخي وأتباعه، وإما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادرٍ على فعله تعالى فهو إثباتٌ للشريك كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر.

[١٢٦٩] وأما ثانياً فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله في أن يرزقهم الإيمان ويجنّبهم عن الكفر وهم ينكرونه لأنهم يقولون: قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه.

[١٢٧٠] قلنا: المجوس لم يكفروا بقولهم: إن الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل كفروا بغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة، و أيضاً خرق الإجماع

mutlak olarak *icmanın delinmesi küfür değildir* aksine dinin zorunlu esaslarından bir haline gelmiş katî icmanın delinmesi küfürdür. *Sonra* sizin söylediğiniz icmanın delinmesinin küfür olduğunu kabul etsek bile şöyle deriz: Sözü edilen delme, onların görüşü değildir, olsa olsa görüşlerinin bir gereğidir. *Bir kimse küfre düştüğünü bilmeden küfre düşmekle yüz yüze kalmışsa niçin ona kafir diyorsunuz?*

[1271] Mu'tezile'nin tekfir edildiği meselelerin *üçüncüsü, Kur'ân'ın yaratıldığını söylemeleridir. Oysa sahih hadiste "Kim Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylerse kafirdir" denilmektedir.*

[1272] *Biz şöyle deriz: Ahad haberler* bilgi ifade etmez. *Yahut "yaratılmış" sözüyle kastedilen, uydurulmuş ve icat edilmiş demektir.* "Halaka-yahluku" ve "ihtelaka" fiilleri, iftirayla ilgili kullanıldığında iftira atmak ve uydurma anlamına gelir. Bu anlamda Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylemek, görüş birliğiyle küfürdür. Oysa tartışma, Kur'ân'ın hâdis olması anlamında yaratılmış olup olmadığı hakkındadır.

[1273] Mu'tezile'nin tekfir edildiği meselelerin *dördüncüsü: Onlardan önce* ümmet *Allah'ın dilediğinin olacağı ve dilemediğinin olmayacağı hususunda icma etmişti.* Ayrıca bu, hadiste de belirtilmiştir. *Oysa Mu'tezile bunu inkar etmektedir.* Zira Allah'ın bazen bir şeyi dilediğini ama o şeyin olmadığını, bazen de dilemediğini ama olduğunu iddia ediyorlar.

[1274] *Biz şöyle deriz: İcma bulunduğunu men ediyoruz.* İcma olduğunu kabul etsek bile yukarıda öğrendiğin gibi *onu kabul etmeyenin kafir olduğunu men ediyoruz.*

[1275] Mu'tezile'nin tekfir edildiği meselelerin *beşincisi, onların "ma'dûm/yok şeydir"* yani ezelde sabit ve karar kılmıştır *görüşüdür. Bu, açıkça heyûlâyı savunanların görüşüdür. Özellikle* Ebû Haşim'den önce yaşayıp *haller düşüncesini reddedenler, bu görüşü benimsemiştir. Çünkü onlara göre Allah'ın zâtı onun varlığıdır.* Yani halleri reddedenler, "şeyin zâtı onun varlığıdır" demek zorundadır. Onlara göre zâtlar ezelde herhangi bir fâil olmaksızın hâsıl olduğuna göre varlıkları da böyledir. Bu takdirde mümkünlerin zâtları kesinlikle bir fâile dayanmaksızın mevcut ve kadîm olacaktır. Bu ise genel olarak bir fâile dayanan kadîm heyûlânın varlığını kabul edenlerin görüşünden daha çirkindir.

[1276] *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz, benimsedikleri görüşün onları küfürle yüz yüze bıraktığıdır. *Oysa yüz yüze kalmak, kabul etmekten başka bir şeydir.* Biraz önce geçtiği gibi *gereklilik, benimsemekten başkadır.*

مطلقاً ليس بكفره بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين، ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر. قلنا: ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه و من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم: إنه كافر.

[١٢٧١] الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر.

[١٢٧٢] قلنا: آحاد فلا يفيد علماً، أو المراد بالمخلوق هو المختلق أي المفترى يقال: خلق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، وهذا كفرٌ بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث.

[١٢٧٣] الرابع؛ قد أجمع من قبلهم من الأمة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث أيضاً وهم ينكرونه حيث يدّعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون.

[١٢٧٤] قلنا: نمنع الإجماع و على تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافراً كما عرفت.

[١٢٧٥] الخامس قولهم: المعدوم شيء أي ثابت متقرر في الأزل وأنه تصريحٌ بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال الذين كانوا قبل أبي هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذٍ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعلٍ أصلاً، وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعلٍ في الجملة.

[١٢٧٦] قلنا: ما ذكرتم إلزامٌ للكفر عليهم بما ذهبوا إليه والإلزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مرّ عن قريب.

[1277] Muʿtezile'nin tekfir edildiği meselelerin *altıncısı, Allah'ın görüleceğini inkar etmeleridir. Oysa* Kur'ân bunu inkar edenin kafir olduğuna delalet etmektedir. Zira *yüce Allah şöyle demiştir: "Aksine onlar, rablerine kavuşmayı inkar ediyorlar"*[338].

[1278] *Biz şöyle deriz: Kavuşma* şeye ulaşıp temas etme anlamında hakikattir. Bu ise yüce Allah hakkında imkânsızdır. Bu durumda açığa çıkmaktadır ki kavuşma bu âyette *mecazdır. Belki onunla kastedilen, Allah'ın* görülmesi değil, *sevabına kavuşmaktır. Çünkü* bütün *müfessirler "onunla kastedilen, sevap yurduna ulaşmaktır" demişlerdir.*

Bahislerin İkincisi: Muʿtezile'nin Bir Kısım Meselelerde Ashâbımızı Tekfir Etmesi

[1279] *Birincisi, kulun kendi fiilinin fâili olduğunun inkarıdır. Çünkü bu, Yaratıcı'yı ispat kapısını kapatır, zira bunun yolu, gâibin şâhide kıyasıdır.* Yani âlemin hudûsa gelmek için fâile muhtaç olmasının yolu, âlemin, bizim fiillerimizin hudûsa gelmesi için bize muhtaç olmasına kıyasıdır. Bizim fiillerimiz hudûsa gelmek için bize muhtaç olmadığı takdirde söz konusu kıyas da mümkün değildir. Dolayısıyla kulun fiilinin fâili olduğunu inkar etmek, âlemin yaratıcısını ispat kapısını kapatır. Bu da küfürdür.

[1280] *Biz şöyle deriz:* Âlemin hudûsa gelmek için Yaratıcı'ya muhtaç olmasının yolu, sözü edilen kıyasla sınırlı değildir. Çünkü *daha önce Yaratıcı'yı ispatta bu kıyasa ihtiyaç duymayan* beş *yol anlatmıştık.*

[1281] *İkincisi, kulun fiilinin yüce Allah'a nispet edilmesidir. Çünkü bu, Allah'ın çirkinliklerin fâili olmasını gerektirir.* Bu takdirde *mucizenin yalancı elinde görülmesi mümkündür.* Zira bu, nihai tahlilde şu anlama gelir: Mucizenin yalancı elince gerçekleşmesi, çirkin bir fiildir ve siz, yüce Allah'ın çirkin fiili yapmasını mümkün gördünüz. Bu durumda mucizenin peygamberin doğruluğuna delaleti kalmaz. Yine eksikliklerden münezzeh olan *Allah'ın yalan söylemesi mümkün olur.* Bu durumda onun vaad ve tehdit sözüne güven kalkar. *Bunda ise dinlerin bütünüyle iptali söz konusudur.*

[1282] *Biz şöyle deriz: Bunu daha önce şöyle cevaplamıştık*: Yüce Allah'a nispetle çirkin yoktur, aksine bütün fiillerin O'nun tarafından yapılması güzeldir. Her ne kadar aklen Allah mucizeyi yalancı elinde gösterebilir ise de, bunun diğer adetsellerde olduğu gibi adeten gerçekleşmediği bilinmektedir. Açıklamanın devamı, mucizenin delaletinin niteliği bahsinde bulunmaktadır.

[١٢٧٧] السادس إنكارهم الرؤية وقد دلّ القرآن على أن منكرها كافر لأنه قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾.

[١٢٧٨] قلنا: اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين أنه في الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فإن المفسرين كلهم قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب.

الثاني من تلك الأبحاث تكفير المعتزلة الأصحاب؛

[١٢٧٩] الأول إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سدّ باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا لم يمكن القياس فالقول به سدٌّ لباب إثبات صانع العالم وهو كفر.

[١٢٨٠] قلنا: ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور إذ قد تقدّم لنا في إثبات الصانع وجوهٌ خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

[١٢٨١] الثاني من تلك الأمور نسبة فعل العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز حينئذٍ إظهار المعجزة على يد الكاذب إذ غايته أنه فعلٌ قبيح وقد جوّزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه إبطال الشرائع بالكلية.

[١٢٨٢] قلنا: قد أجبنا عنه بما مرّ من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً إلا أنه معلومٌ انتفاؤه عادةً كسائر العاديات إلى آخر ما مرّ في البحث عن كيفية دلالة المعجزة.

[1283] *Üçüncüsü: Sıfatların nispet edilmesi,* birden çok *kadîmin var olduğunu söylemek demektir. Hıristiyanlar üç kadîm olduğunu söyledikleri için küfre düştüler. Altı veya yedi kadîm olduğunu söyleyen nasıl olur!*

[1284] *Biz şöyle deriz: Bunun cevabı daha önce* kıdem bahsinde geçmiş ve sıfatlara ilişkin bahislerde buna işaret edilmişti.

[1285] *Dördüncüsü, "Kur'ân kadimdir" sözleridir. Bu söz, işitilenin Kur'ân olmamasını gerektirir, zira işitilen kesinlikle hâdistir.* Çünkü işitilen, aynı anda var olmayan aksine sonraki var olduğunda önceki yok olan seslerden oluşmaktadır.

[1286] *Biz deriz ki sizin söylediğiniz hem bizi hem de sizi bağlar.* Çünkü sizin görüşünüze göre Allah'ın konuştuğu harfler ve sesler, yok olmuştur. Şu anda konuşulanlar ise başka harfler ve seslerdir. Dolayısıyla işittiğimiz şey, Allah'ın kelâmı değildir. Görüldüğü gibi küfür sizi de bağlamaktadır ve *bizim işittiğimiz şey* her ne kadar gerçekte Allah'ın kelâmı olmasa da *Allah'ın kelâmının tahkiyesidir* dolayısıyla küfür bizi bağlamaz *demekten başka* kaçışınız yoktur. *Bu durumda biz de aynısını söyleriz* ve küfür bizi de bağlamaz.

Tekfir Bahislerinin Üçüncüsü: Mücessime Bazı Gerekçelerden Dolayı Tekfir Edilmiştir

[1287] *Birincisi, Mücessimenin Allah'ı cisimleştirmesi O'nu bilmemektir. Bunun cevabı daha önce geçmişti.* Buna göre Allah'ı bazı yönlerden bilmemek zarar vermez.

[1288] *İkincisi, Mücessime tıpkı puta tapan gibi Allah'tan başkasına ibadet etmektedir* ve dolayısıyla kafirdir.

[1289] *Biz şöyle deriz:* Mücessime Allah'tan başkasına ibadet eden değildir *aksine yaratıcı, rızık veren, âlim ve kâdir olan Allah hakkında mümkün olmayan bir kısım şeylere inanmaktadır. Bu şeyler, din tarafından bir yoruma göre bildirildiği halde onlar yorumsuz inanmaktadır.* Dolayısıyla küfrü gerekmez. *Oysa puta tapan böyle değildir.* O, gerçekten Allah'tan başkasına tapmaktadır.

[1290] *Üçüncüsü: "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir diyenler kafir olmuşlardır."*[339] *Bu* küfrün *nedeni onların Allah'tan başkasını ilâh yapmalarıdır. Dolayısıyla şirk gerekmiştir. Mücessime de böyledir.* Çünkü onlar, Allah'tan başka olan cismi ilâh yapmıştır.

[١٢٨٣] الثالث إثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة.

[١٢٨٤] قلنا: قد مرّ جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات.

[١٢٨٥] الرابع قولهم: القرآن قديم فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً إذ هو مركّبٌ مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر.

[١٢٨٦] قلنا: ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف وأصوات أُخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفرّ لكم إلا أن تقولوا: ما نسمعه وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضاً.

الثالث من أبحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه؛

[١٢٨٧] الأول أن تجسيمه جهلٌ به وقد مرّ جوابه وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضرّ.

[١٢٨٨] الثاني أنه عابدٌ لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم.

[١٢٨٩] قلنا: ليس المجسم عابداً لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فإنه عابدٌ لغير الله حقيقةً.

[١٢٩٠] الثالث؛ ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ وما ذلك الكفر إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً.

[1291] *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz *men edilir. Dayanak ise yukarıda anlatılandır*: O, Allah hakkında mümkün olmayan şeye inanmıştır. Allah'tan başkasını ilâh yapmamıştır ki müşrik olsun.

Bahislerden Dördüncü Bahis: Râfızîler ve Hâricîler Bazı Gerekçelerden Dolayı Tekfir Edilmiştir

[1292] *Birincisi:* Kur'ân'ın ve sahih hadislerin tezkiye ettiği ve imanlı olduğuna tanıklık ettiği *büyük sahâbîleri eleştirmek,* Kur'ân'ı ve *Hz. Peygamber'i (s.a.) yalanlamaktır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) onları övmüş ve yüceltmiştir.* Dolayısıyla da küfürdür.

[1293] *Biz deriz ki özel olarak onları övme söz konusu değildir.* Yani Kur'ân'da belirli bir sahâbeye yönelik övgü yoktur. Onlar eleştirdikleri sahâbînin sahâbe hakkında gelen genel övgüye dâhil olmadığını düşünmüştür. Yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir: *Onlara göre bunlar övgüye dâhil değildir.* Dolayısıyla onların eleştirisi Kur'ân'ı yalanlama değildir. Belirli bir kısım sahâbeyi tezkiye eden ve onların cennete gireceğine tanıklık eden hadislere gelince bunlar, ahad haberlerdir ve Müslüman bunları inkar etmekle kafir olmaz. *Yahut* şöyle deriz: *Söz konusu sahâbîler hakkındaki övgü* ve onların lehindeki tanıklık *akıbetlerinin selamette olması şartına* bağlıdır. *Oysa onlara göre bu şart yerini bulmamıştır.* Dolayısıyla Hz. Peygamber'i yalanlamış olmaları gerekmez.

[1294] *İkincisi* ümmet *sahâbenin büyüklerini tekfir eden kimsenin küfre düşeceğinde icma etmiştir.* Bu iki fırkadan her biri o büyük sahâbîlerin bir kısmını tekfir etmektedir. Dolayısıyla da kafirdirler.

[1295] *Biz şöyle deriz:* Sahâbenin belirli bir grubunu tekfir eden kimse, *onların sahâbenin büyüklerinden ve ulularından olduğunu kabul etmez.* Dolayısıyla küfrü gerekmez.

[1296] *Üçüncüsü Hz. Peygamber'in (s.a.) "Kim ki müslüman kardeşine kafir derse ikisinden biri kafir olur" hadisidir.*

[1297] *Biz deriz ki bunlar ahad haberdir.* Ümmet ahad haberleri inkar etmenin küfür olmadığında icma etmiştir. Bununla birlikte *hadisle kastedilen, "onun müslüman olduğuna inanarak" demektir. Zira bir müslümanın yahudi ve hıristiyan olduğunu zanneden kimse ona "ey kafir" dese bu, icmayla küfür değildir.*

[١٢٩١] قلنا: ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً.

الرابع من تلك الأبحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه؛

[١٢٩٢] الأول أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيبٌ للقرآن و للرسول حيث أثنى عليهم وعظّمهم فيكون كفراً.

[١٢٩٣] قلنا: لا ثناء عليهم خاصة أي لا ثناء في القرآن على واحدٍ من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه وإليه أشار بقوله: «ولا هم داخلون فيه عندهم» فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن، وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعضٍ معينٍ من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها، أو نقول: ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول.

[١٢٩٤] الثاني الإجماع منعقدٌ من الأمة على تكفير من كفّر عظماء الصحابة وكل واحدٍ من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً.

[١٢٩٥] قلنا: هو أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره.

[١٢٩٦] الثالث قوله ﷺ: «من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به» أي بالكفر أحدهما.

[١٢٩٧] قلنا: آحاد وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً، و مع ذلك نقول: المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر، لم يكن ذلك كفراً بالإجماع.

[1298] Bil ki ehl-i kıbleyi tekfir etmemek, daha önce geçtiği gibi, Şeyh Eş'arî ve fakihlerin sözüyle uyumludur. Fakat Müslüman fırkaların akidelerini araştırdığımızda bunlarda kesinlikle küfrü gerektiren şeyler buluruz. Buna örnek, eksikliklerden münezzeh olan Allah'tan başka bir ilâhın varlığına, Allah'ın bazı insanların şahsına hulul ettiğine, Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini inkara veya onu kötülemeye ve hafife almaya, haramları helal saymaya veya şer'î yükümlülükleri düşürmeye varan inançlardır. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: Beşinci maksattaki *bu* anlattıklarımızı, *bu kitabın ekinde* İslâmî *fırkaları ayrıntılı olarak incelediğimiz* ve onların inançlarını açıkladığımızda *daha fazla tahkik edeceğiz.* Doğruyu kavramaya muvaffak kılan Allah'tır.

[١٢٩٨] واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافقٌ لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مرّ لكنّا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى إنكار نبوة محمد عليه السلام أو إلى ذمّه واستخفافه أو إلى استباحة المحرّمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله، **وسنزيد لهذا** الذي ذكرناه في المقصد الخامس **تحقيقاً إذا فصلنا الفرق** الإسلامية وبيّنا عقائدهم **في ذيل هذا الكتاب** والله الموفق لتحقيق الحق.

Dördüncü Mersad: İmâmet

[1299] Şiânın aksine *bize göre* imâmet, dinin esaslarından ve akidelerden değildir, aksine mükelleflerin fiilleriyle ilgili *ayrıntı meselelerdendir.* Çünkü imâm tayini bize göre ümmet üzerine dinen vâciptir. *Biz bu meseleyi kelâm ilminde sadece bizden öncekilere uymak için zikrettik.* Çünkü kelâmcılar kitabın başında söylenen faydayı temin etmek amacıyla öteden beri kitaplarının sonunda imâmet bahsini ele almayı adet edinmişlerdir. *Bu bahiste bir kısım maksatlar vardır.*

Birinci Maksat: İmam Tayininin Vâcipliği Hakkında

[1300] *Öncelikle imâmetin tarif edilmesi gerekir.* Ashabımızdan *bir bölük şöyle demiştir: İmâmet, din ve dünya işlerinde* bir şahsa ait *genel yöneticilik demektir.* Tarifteki "genel" kelimesiyle kâdî, reis vb. yöneticiliklerden sakınılmıştır. "Bir şahsa ait" ifadesiyle ise imâmı fâsıklığından ötürü azlettiklerinde ümmetin bütününün yönetici olmasından sakınılmıştır. Zira ümmet bütünü tek bir şahıs değildir. Bu tarif *peygamberlikle nakzedilmiştir. En uygunu şöyle demektir: İmâmet, ümmetin tamamının tabi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikâmesi* ve sınırlarının korunması *hususunda Hz. Peygamber'e hilafet etmektir. "Ümmetin tamamının tabi olması" kaydıyla* söz gelişi kâdî gibi *imamın bir bölgede tayin ettiği kişi, müçtehit ve iyiliği emreden kişi tarif dışında kalmaktadır.* Müçtehit dışarıda kalmaktadır, çünkü müçtehide özel olarak onu taklit edenlerin dışında bütün ümmetin uyma zorunluluğu yoktur.

[1301] *Bunu öğrendiysen şöyle deriz:* İmâm tayin etmenin zorunlu olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Zorunlu olduğunu düşünenler, bunun yolunun ne olduğunda ihtilaf etmiştir. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Bize göre imam tayini bizim üzerimize naklen zorunludur. Mu'tezile ve Zeydiyye aklen zorunlu olduğunu söylemiştir.* Mu'tezile'den *Câhız*, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin'e göre *hem aklen hem de naklen zorunludur. İmâmiyye ve İsmâi-liyye ise* imam tayin etmenin bize değil eksiklerden münezzeh olan *Allah'a zorunlu olduğunu söylemiştir. Fakat İmâmiyye'ye göre zorunluluğun nedeni, Şeriatın kurallarını* ilave ve eksiklikle gerçekleşecek değiştirmeden *korumaktır. İsmâiliyyeye göre ise zorunluluğun nedeni Allah'ı* ve O'nun sıfatlarını *bildirmesidir.* Daha önce geçtiği üzere İsmâiliyyeye göre Allah'ı bilmek için

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

[١٢٩٩] ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في وجوب نصب الإمام

[١٣٠٠] ولا بد من تعريفها أولاً. قال العموم من أصحابنا: الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص فقيد العموم احترازٌ عن القاضي والرئيس وغيرهما، والقيد الأخير احترازاً عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً، ونقض هذا التعريف بالنبوة والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة وبهذا القيد الأخير يخرج من ينصبه الإمام في ناحية كالقاضي مثلاً، و يخرج المجتهد إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة، و يخرج الآمر بالمعروف أيضاً.

[١٣٠١] وإذا عرفت هذا فنقول: قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا، واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله: نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً، وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً، وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة: بل عقلاً وسمعاً معاً، وقالت الإمامية والاسماعيلية: لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه إلا أن الإمامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان، والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرّفا لله وصفاته على ما مرّ من أنه لا بد عندهم في معرفته

bir muallim gerekir. *Hâricîler demiştir ki imam tayin etmek kesinlikle zorunlu değildir* aksine mümkündür. *Onlardan kimi ayrıntıya girmiştir. Bu bağlamda* Hişâm el-Fuvatî ve takipçileri gibi *bir grup şöyle demiştir: İmam, fitne zamanında değil, emniyet esnasında zorunludur.* Ebû Bekir el-Esam ve takipçileri gibi *bir grup şöyle demiştir: Tam tersime* fitne zamanında zorunlu iken emniyet zamanında zorunlu değildir.

[1302] *Biz* kendi görüşümüzü ispat etmek için şöyle deriz: *İmam tayin etmenin Allah'a* kesinlikle *zorunlu olmadığı ve bize de aklen* zorunlu olmadığı *daha önce geçmişti.* Zira açıklanmıştı ki yüce Allah'a zorunluluk yoktur ve akıl bu hususta herhangi bir hükme varamaz. *Bize naklen zorunlu oluşunun ise iki gerekçesi vardır.*

[1303] *Birincisi: Tevatür yoluyla bize ulaşmıştır ki Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra ilk asırda Müslümanlar zamanın* bir halife ve *imâmdan yoksun kalmasının imkânsız olduğunda icma etmişlerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir (r.a.)* Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatı esnasında verdiği meşhur hutbesinde *"Bilin ki Muhammed öldü ve bu dini ikame edecek biri gereklidir" demiştir. Bunun üzerine herkes onun dediğini kabul etmiş* ve hiç kimse buna ihtiyaç yok dememiştir. Aksine bu hususta görüş birliği etmişler, bu meseleyi görüşelim deyip hemen Benî Sâʿide çardağına gitmişler *ve bunun için en mühim şeyi, Allah Resulü'nün (s.a.) defin işini bırakmışlardır.* Onların tayinde ihtilaf etmesi, bu ittifakı zedelemez. Onlardan sonra da *insanlar bizim zamanımıza kadar her asırda tabi olunan bir imâm tayin edegelmiştir.*

[1304] *Şayet şöyle denirse:* "Yerinde bilindiği üzere sözü edilen *icmanın bir dayanağının olması gerekir. Eğer* bu dayanak mütevatir olarak *nakledilmiş olsaydı ona yönelik saikler çoğalırdı." Biz şöyle deriz: Nakline icmayla gerek duyulmamıştır.* Saiklerin çokluğu da söz konusu değildir. Yahut şöyle deriz: O icmanın dayanağı *ancak Hz. Peygamber (s.a.) zamanında yaşayanlar tarafından görülerek bilinebilecek ve nakli mümkün olmayan hal karineleri kabilindendi.*

[1305] *İkincisi: İmam tayininde zannî bir zararın giderilmesi söz konusudur. Bu* zannî zararın giderilmesi ise güçleri yettiği takdirde kullara *icmayla zorunludur.* İmam tayininde sözü edilen zararın giderileceğinin *açıklaması şudur: Biz zorunluya yakın bir bilgiyle biliyoruz ki*

من معلم، وقالت الخوارج: لا يجب نصب الإمام أصلاً بل هو من الجائزات، ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي وأتباعه: يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم كأبي بكر الأصم وتابعيه: بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن.

[١٣٠٢] لنا في إثبات مذهبنا أن نقول: أما عدم وجوبه على الله أصلاً و عدم وجوبه علينا عقلاً فقد مرّ لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك، وأما وجوبه علينا سمعاً فلوجهين؛

[١٣٠٣] الأول أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلوّ الوقت عن خليفة و إمام حتى قال أبو بكر ﵁ في خطبته المشهورة حين وفاته ﵇: ألا أن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله ولم يقل أحد: لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا: ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله ﷺ واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق، ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام متبع في كل عصر.

[١٣٠٤] فإن قيل: لا بد للإجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه، ولو كان لنقل ذلك المستند نقلاً متواتراً لتوفر الدواعي إليه. قلنا: استغنى عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي، أو نقول: كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﵇.

[١٣٠٥] الثاني من الوجهين أن فيه أي في نصب الإمام دفع ضرر مظنون وأنه أي دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعاً. بيانه أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر أنّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن

Şâriin muamele, evlilik, cihat, hadler, kısaslarla ve bayramlar ve cumalarda dinî sembollerin izharıyla ilgili hükümleri koymaktaki maksadı, insanların dünya ve ahiretteki maslahatlarıdır. Bu maksat *ise ancak Şâri tarafından belirlenen ve insanların güçlük çektikleri hususlarda kendisine başvuracakları bir imamla gerçekleştirilebilir. Zira insanlar bu derece farklı arzulara ve dağınık görüşlere sahipken ve aralarında kıskançlık varken birbirlerine nadiren boyun eğerler. Bu ise çekişmeye ve saldırıya sebep olur, bazen de onların toptan helakine yol açar. Yöneticiler öldüğünde bir diğeri belirleninceye dek meydana gelen fitneler ve tecrübe bunun şahididir. Öyle ki bu fitneler uzayacak olsa hayat altüst olur ve herkes kılıcını kuşanan birinin altında kendi malını ve canını korumakla uğraşır hale gelir. Bu ise dinin ortadan kalmasına ve bütün Müslümanların helakine yol açar.* Dolayısıyla imam tayininde daha büyüğü düşünülemeyecek bir zararın giderilmesi söz konusudur. Hatta deriz ki imam tayini Müslümanların en tam maslahatlarından ve dinin en büyük maksatlarındandır. Bu sebeple onun hükmü, naklî zorunluluktur.

[1306] *Eğer* öncülde muâraza yapma yoluyla *şöyle denirse: İmam tayininde zarar verme* de *söz konusudur. Oysa zarar Hz. Peygamber'in (s.a.) "İslâm'da zarar görmek de zarar vermek de yoktur" sözüyle reddedilmiştir. İmam tayininde zarar bulunduğunun açıklaması üç yöndendir. Birincisi: İnsanın, ulaşabildiği ve ulaşamadığı hususlarda kendisine hükmetmesi için kendisi gibi birini lider seçmesi hiç kuşkusuz ona zarar vermektir. İkincisi: Bazıları imâm tayininden kaçınır. Nitekim* önceki asırlarda *süregiden adet böyledir. Bu ise* ihtilafa ve *fitneye sebep olur.* İhtilaf ve fitne ise insanlara zarar verir. *Üçüncüsü: İlerde anlatılacağı üzere imâmın masûm olması gerekmez.* Bu takdirde *onun küfre ve fıska düşmesi düşünülebilir. Böyle bir durumda azledilmezse küfrü ve fıskıyla ümmete zarar verir; azledilirse de fitneye sebep olur* çünkü azletmek için savaşmak gerekir.

[1307] *Biz şöyle deriz: İmâm tayin edilmediği zaman ortaya çıkan zarar,* tayin edildiğinde ortaya çıkan zarardan *çok daha fazladır. İki zararla karşı karşıya kalındığında daha büyük zararın giderilmesi, zorunludur.*

[1308] İmâm tayin etmenin zorunlu olduğunu *men edenler bir kısım deliller getirmiş* ve bu delillerle bizim imâm tayininin bize zorunlu olduğuna dair delilimize karşı muâraza etmişlerdir.

مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد الحدود والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً وذلك المقصود لا يتم إلا بإمامٍ يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعنّ لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً، وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصبٍ آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الإمام دفع مضرةٍ لا يتصور أعظم منها بل نقول: نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي.

[١٣٠٦] فإن قيل: على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه إضرارٌ أيضاً وأنه منفيٌّ بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام». وبيانه أي بيان أن فيه إضراراً من ثلاثة أوجه؛ الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة. الثاني أنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار فيفضي إلى الاختلاف و الفتنة وهو إضرارٌ بالناس. الثالث أنه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور حينئذٍ منه الكفر والفسوق فإن لم يعزل ضرّ بالأمة بكفره وفسقه، وإن عزل أدّى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربته.

[١٣٠٧] قلنا: الإضرار اللازم من تركه أي ترك نصبه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب.

[١٣٠٨] احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا؛

[1309] *Birincisi: İnsanların kendilerini* dünyevi *maslahatlarına vermeleri* ve dünyevi uğraşılarında yardımlaşmaları *tabiatları ve dinlerinin sevkettiği bir şeydir. Dolayısıyla* onların *kendi başlarına yapabilecekleri hususlarda onlara tahakküm edecek birini belirlemeye ihtiyaçları yoktur. Sultanın idaresi dışında bulunan medenî ve bedevîlerin yaşantılarının düzeni bunu* yani imâm tayin etmeye ihtiyaç olmadığını *göstermektedir.*

[1310] *İkincisi: İmâmdan yararlanmak ancak ona ulaşmakla olur. Kapalı değildir ki reaya fertlerinin sıkıntıya girdikleri her dünyevi işte imâma ulaşmaları olağan şartlarda müteazzirdir.* Dolayısıyla imâm tayin etmenin halka hiçbir faydası yoktur. O halde imâm tayini zorunlu değil, mümkündür.

[1311] *Üçüncüsü: İmâmetin bir kısım şartları vardır. Bu şartlar her asırda nadiren bulunur.* Bu durumda insanlar *şayet şartlardan yoksun birini tayin ederlerse* kendilerine *düşen görevi yerine getirmemiş* aksine başka bir şey yapmış *olurlar. Yoksun olanı tayin etmediklerinde ise görevlerini terk etmiş olurlar.* Şu halde imam tayini iki imkânsız durumdan birini gerektirir, dolayısıyla da imkânsızdır.

[1312] *Birincisinin cevabı: İmamsız düzen her ne kadar aklen mümkün olsa da adeten imkânsızdır. Zira yöneticilerin ölümü esnasında fitneler ve ihtilaflar patlak vermektedir. Bundan dolayı göçebe ve bedevîlerin kaçkın kurtlar ve açgözlü zenciler gibi birbirlerine yardımcı olmadıklarını ve gerek sünneti gerek farzı muhafaza etmediklerini görüyoruz.* Dünyalarında da dinlerinde de işleri bozulmuştur. *Amel beklentileri,* onları sultanın yönetiminden müstağni kılacak şekilde *genellikle dinlerin gereği değildir. Bundan dolayı "Sultan Kur'ân'dan daha fazla engeller" denilmiştir.* Yine *denilmiştir ki kılıç ve ok, burhânın yapamadığını yapar.*

[1313] *İkincinin cevabı: Biz, imamdan faydalanmanın* sadece *ona ulaşmakla olacağını kabul etmiyoruz. Aksine* bunun yanı sıra *sultanın hükümleri ve siyasetinin* onlara *ulaşması ve sultanın kendisine müracaat edebilecekleri birini görevlendirmesiyle olur.*

[1314] *Üçüncünün cevabı şudur: Eğer onlar müteazzir olduğu ve imâmet şartları bulunmadığı için imam tayin etmeyi bıraktıysa bu, vacibi terk değildir. Çünkü* bu takdirde onlara *zorunluluk yoktur.* Zorunluluk ancak onun şartlarını kendinde toplayan şey var olduğunda olur. Bu durumda söz konusu terkte herhangi bir mahzur yoktur.

[١٣٠٩] الأول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة بهم إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

[١٣١٠] الثاني؛ الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعنّ لهم من الأمور الدنيوية عادةً فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجباً بل جائزاً.

[١٣١١] الثالث؛ للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وألاّ يقيموه أي وإن لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً.

[١٣١٢] والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكناً عقلاً فممتنعٌ عادةً لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختلّ أمرهم في دنياهم ودينهم، وليس تشوّفهم أي تطلعهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل: ما يزع السلطان أي يكفه أكثر مما يزع القرآن، وقيل أيضاً: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

[١٣١٣] و الجواب عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط بل ويكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته إليهم ونصبه من يرجعون إليه.

[١٣١٤] وعن الثالث أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شروط الإمامة ليس تركاً للواجب إذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك.

[1315] *Sonra imam tayinini* insanlara aklen *zorunlu görenler şöyle demiştir: Zararlı şeylerin giderilmesi* aklın hükmüyle *kesinlikle zorunludur. Aynı şekilde zararlı olduğu sanılan şeyler de* aklen defedilmesi gerekir. Zira kesin bir esasın altına giren zannî tikellerin kesinlikle o hükmün altına girmesi gerekir. *Mesela insan zehirli olan her şeyden sakınmak gerektiğini bilir. Sonra bu yemeğin zehirli olduğunu zanneder. Açık akıl, o yemekten zorunlu olarak sakınmasını gerektirir. Aynı şekilde yıkılan duvar altında durmanın doğru olmadığını bilir. Sonra bu duvarın yıkılacağını zanneder. Bu durumda açık akıl, onun altında zorunlu olarak durmamasını gerektirir.*

[1316] *Cevap, aklın* zorunluluk ve benzeri *hükmünü men etmektir.* Aksine bu hüküm, ancak dinden alınabilir.

[1317] İmâm tayin etmenin *Allah'a zorunlu olduğunu düşünenler şöyle delil getirmiştir: Bu, kulun itaate daha yakın ve isyandan daha uzak olmasına zemin hazırlayan bir lütuftur. Lütuf ise yüce Allah'a zorunludur.*

[1318] *Cevap: Öncelikle lütfun zorunlu olduğu men edilir. Ardından;* sizin sözünü ettiğiniz *lütuf, ancak görünen ve hükümferma olan*, ödülü umulan ve cezasından korkulan, insanları taatlere çağıran, hadleri ve kısasları uygulamak sûretiyle masiyetlerden sakındıran ve mazlumun hakkını zalimden alan *bir imâmla meydana gelir. Oysa siz* içinde bulunduğumuz zamanda olduğu gibi *bunun* Allah'a *zorunlu olduğunu düşünmüyorsunuz. Sizin zorunlu olduğunu düşündüğünüz şey* yani gizli masum imam, *lütuf değildir.* Çünkü gizli imanın insanları iyiliğe yaklaştırması ve bozgunculuktan uzaklaştırması düşünülemez. *Siz lütuf olan şeyi* Allah'a *zorunlu kılmıyorsunuz.* Aksi halde yüce Allah'ın bizim zamanımızda zorunluyu terk etmiş olması gerekir ki bu imkânsızdır.

[1319] *Hâricîlerin* imâmın mutlak olarak zorunlu olmadığına dair *delili şudur: İmâm tayini fitneye sebep olur. Çünkü arzular muhteliftir. Dolayısıyla her kavim, bir şahsın imam olduğunu ve imamlığa elverişli olduğunu, diğerinin olmadığını iddia eder. Bu nedenle de kavga ve savaş çıkar. Tecrübe buna tanıklık etmektedir.* Evet, şayet ümmet işlerini deruhte eden, ordularını düzene sokan ve sınırlarını koruyan bir emir ve başkan seçmek isterse yapabilir ama bunu yapmamakla dinen herhangi bir günaha girmiş de olmazlar.

[١٣١٥] ثم قال الموجبون لنصب الإمام على الأنام عقلاً: إن أصل دفع المضرّة واجبٌ بحكم العقل قطعاً فكذلك المضرّة المظنونة يجب دفعها عقلاً وذلك لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصلٍ قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه، وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن يقف تحته.

[١٣١٦] والجواب منع حكم العقل بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع.

[١٣١٧] احتج الموجب لنصب الإمام على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، واللطف واجبٌ عليه تعالى.

[١٣١٨] والجواب بعد منع وجوب اللطف أن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمامٍ ظاهرٍ قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه، يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفي ليس بلطف إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطفٌ لا توجبونه عليه وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو محال.

[١٣١٩] حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقاً أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدّعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدةٌ بذلك نعم إن اختارت الأمة نصب أميرٍ أو رئيسٍ يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع.

[1320] Sen farkındasın ki bu delil, imam tayininin zorunlu olmadığından daha çok caiz olmadığına delalet etmektedir.

[1321] *Cevap:* İmam tayininde herhangi bir ihtilaf çıkmazsa sorun yok demektir. Şayet ihtilaf çıkarsa *bize göre daha bilgilinin tercih edilmesi; şayet eşit iseler takvada önde olanın seçilmesi; şayet eşit iseler daha yaşlı olanın seçilmesi gerekir. Böylece fitne* ve ihtilaf *gider.*

[1322] *Onlar arasında farklı durumları ayrı ayrı değerlendirenler ise bazen şöyle demiştir: İmam tayini, fitne zamanında fitneyi arttırır.* Çünkü ona itaat etmeye yanaşmadıkları için onu öldürebilirler. Dolayısıyla da zorunlu değildir. Ama adalet ve emniyet durumunda imam tayini zorunludur. Çünkü bu, İslâm sembollerinin izharına daha uygundur. *Bazen de şöyle demişlerdir:* İnsanlar arasında *emniyet* ve adalet *bulunması halinde imama gerek yoktur.* İmam ancak korku ve fitne baş gösterdiğinde zorunlu olur.

[1323] Bil ki burada ve daha önce mezheplerin anlatımında kitabın ibaresi, ayrıntıya giren bu kimselerin Hâricîlerden olduğuna delalet etmektedir. Bu ise *Ebkâru'l-Efkâr* ve *Nihâyetü'l-Ukûl*'deki ifadelerin zâhirine terstir.

İkinci Maksat: İmâmetin Şartları

[1324] *Çoğunluğa göre imamlığa ehil* ve müstahak olan *kişi,* dinî akideler hakkında deliller serdedip şüpheleri çözebilmek, ortaya çıkan sorunlarda ve vakıaların naslarda geçen ve naslardan çıkarılan hükümlerinde kendi başına fetva vermek suretiyle *din işlerini yürütmek için usul ve füruda müçtehit olmalıdır.* Çünkü imâmetin maksatlarının en önemlisi, akidelerin korunması, davaların halli, hasımlıkların kaldırılmasıdır. Bu ise söz konusu şart olmadan gerçekleşmez. Yine *devlet işlerini yürütebilmesi için inisiyatif sahibi* ve savaş ve barış idaresini, ordular kurulmasını ve sınırların korunması bilen bir kimse olmalıdır. *Mülke karşı saldırıları bertaraf edebilmesi* ve harp meydanlarında sebat göstermek sûretiyle İslâm topraklarını koruması *için cesaretli* ve yürekli *olmalıdır.* Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) Müslümanlar safta hezimete uğradıktan sonra "Ben peygamberim yalan yok, ben Abdülmuttalib'in oğluyum" diyerek durdu. Yine hadleri uygulamak ve boyunları vurmak onu korkutmamalıdır.

[١٣٢٠] وأنت خبيرٌ بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الإمام أدلّ منها على عدم وجوبه.

[١٣٢١] **والجواب أنه** إن لم يقع اختلافٌ في نصبه فذاك وإن وقع **يجب عندنا تقديم الأعلم فإن تساويا فالأورع، وإن تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة** والتخالف.

[١٣٢٢] **وأما الفارقون** أي المفصلون **منهم فقالوا تارةً: هو** أي نصب الإمام **حال الفتنة يزيدها** إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام، **و** قالوا **تارةً**: هو **حال الأمن** والإنصاف بين الناس **لا حاجة إليه** وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن.

[١٣٢٣] واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالفٌ لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية.

المقصد الثاني في شروط الإمامة

[١٣٢٤] **الجمهور على أن أهل الإمامة** ومستحقها من هو **مجتهدٌ في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين** متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقصاد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط، **ذو رأيٍ** وبصارةٍ بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور **ليقوم بأمور الملك، شجاعٌ** قوي القلب **ليقوى على الذبّ عن الحوزة** والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك كما روي أنه ﷺ وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب»، ولا يهوله أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب.

[1325] *Denilmiştir ki* imâmette *bu* üç *sıfat, şart değildir. Çünkü bu şartlar,* şimdi bir arada *bulunmaz.* Böyle olmadığında ya bunlardan yoksun olanı imam yapmak gerekecektir ve *bu takdirde söz konusu şartları koşmak* imâmet onlarsız gerçekleştiğinden *abes olacaktır ya da* bu şartlara sahip olan kimseyi tayin etmek gerekecektir ki bu durumda ise *güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutma olacaktır* ya ne bu ne de öteki zorunludur ve bu takdirde söz konusu şartların koşulması, bunlardan yoksun olan kimsenin tayiniyle giderilebilecek mefsedetleri ortaya çıkarır. Dolayısıyla da bu vasıflar onda dikkate alınmış olmaz. *Evet, zalim olmamak için zâhirde adil olması gerekir.* Çünkü fasık kimse, malları şahsi maksatları doğrultusunda kullanıp hakları zayi edebilir.

[1326] Şer'î ve idarî *tasarruflara elverişli olmak için akıllı olmalıdır. Buluğa ermiş olmalıdır, zira çocuğun aklı eksiktir. Erkek olmalıdır zira kadınlar akıl ve dince eksiktir. Hür olmalıdır ki efendisine hizmet, onu* imamlık vazifelerinden *alıkoymasın ve aşağılanıp isyan edilmesin.* Çünkü hürler, köleyi hakir görürler ve ona itaat etmekten kaçınırlar.

[1327] İşte bu sekiz veya beş *sıfat,* imâmette *icmayla* dikkate alınan *şartlardır.* Bunda birinciye göre şuna işaret vardır: İlk üç şartın bulunmadığı görüşü dikkate almaya değmez. Bu görüşü savunmak için tutunulan gerekçeler ise şöyle reddedilir: Zorunluluğun mutlak olarak bulunmadığı şıkkını tercih ediyoruz. Fakat ümmet, imamın tayiniyle giderilecek mefsedetleri gidermek için, bu şartları haiz olmayan birini imam yapabilir.

[1328] *Burada* başka *sıfatlar vardır ki bunların şart koşulmasında ihtilaf vardır. Birincisi, imamın Kureyş kabilesinden olmasıdır.* Bunu Eş'arîler ile Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî şart koşmuştur. *Hâricîler ve bir kısım Mu'tezile bu şartı reddetmiştir.*

[1329] *Bizim delilimiz Hz. Peygamber'in (s.a.) "İmamlar Kureyş'tendir" sözüdür. Sonra sahâbe, bu hadisin anlamıyla amel etmiştir.* Zira Hz. Ebû Bekir (r.a.) Benû Sakîfe günü kendisiyle imâmet hususunda tartışan Ensar'a karşı sahâbenin huzurunda bu hadisi delil getirmiştir. Onlar da bunu kabul etmiş *ve hadis üzerine icma etmişlerdir. Böylece hadis,* Kureyşli olma şartına ilişkin yakîn ifade eden *kesin* bir delil *haline gelmiştir.*

[1330] Kureyş'ten olma şartını *reddedenler Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözünü delil getirmiştir: "Başınızda Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat edin".* Bu hadis imamın Kureyş'ten olmayabileceğini göstermektedir.

[١٣٢٥] وقيل: لا يشترط في الإمامة هذه الصفات الثلاث لأنها لا توجد الآن مجتمعةً، وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثاً لتحقق الإمامة بدونها، أو يجب نصب واجدها فيكون تكليفاً بما لا يطاق أو لا يجب هذا ولا ذاك و حينئذٍ يكون اشتراطها مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الأوصاف معتبرةً فيها. نعم يجب أن يكون عدلاً في الظاهر لئلاّ يجور فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق.

[١٣٢٦] عاقلاً ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغاً لقصور عقل الصبي ذكراً إذ النساء «ناقصات عقلٍ ودين»، حرّاً لئلاّ يشغله خدمه السيد عن وظائف الإمامة ولئلاّ يحتقر فيعصي فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم.

[١٣٢٧] فهذه الصفات التي هي الثمان أو الخمس شروطٌ معتبرةٌ في الإمامة بالإجماع وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه، وما تمسك به فيه مردودٌ بأنّا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بنصبه

[١٣٢٨] ههنا صفات أخرى في اشتراطها خلاف. الأول أن يكون قرشيا. اشترطه الأشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة.

[١٣٢٩] لنا قوله صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش» ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث. فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه وأجمعوا عليه، فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية.

[١٣٣٠] احتجوا أي المانعون من اشتراطها بقوله ﷺ «السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا» فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشيا.

[1331] *Biz şöyle deriz: Bu hadis, imamın bir seriyeye veya* bir nahiye gibi *başka bir şeye yönetici olarak atadığı kimse hakkındadır.* Bu hadis ile icma arasındaki çelişkiyi gidermek için hadisin böyle yorumlanması gerekir. Yahut şöyle deriz: Hadiste varsayım yoluyla mübalağa sanatı kullanılmaktadır. Nitekim imamın köle olmasının icmayla caiz olmaması da bunu göstermektedir.

[1332] İhtilaflı sıfatlardan *ikincisi, imamın Hâşimoğullarından olmasıdır. Bunu Şia şart koşmuştur.*

[1333] *Üçüncüsü* usulü ve füruuyla bütün dinî meseleleri bilkuvve değil, bilfiil *bilmesidir. Bunu İmâmiyye şart koşmuştur.*

[1334] *Dördüncüsü: Mucize göstermesidir.*[340] *Zira bunun sayesinde onun imamlık ve masumluk iddiasındaki doğruluğu bilinir. Bunu gulât söylemiştir.*

[1335] *Son üç şartı* ve bunların imâmette şart koşulmasını *çürüten şey şudur:* Birazdan *Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini* ve onun gerçek imam olduğunu *ama söylenen* bu vasıflardan *hiçbirinin onda bulunmak zorunda olmadığını göstereceğiz.* Zira Hz. Ebû Bekir'in Haşim oğullarından olması imkânsızdır. Diğer iki şart da icmayla ona nispet edilemez.

[1336] *Beşincisi, masum olmasıdır. Bunu İmâmiyye ve İsmâiliyye şart koşmuştur. Hz. Ebû Bekir'in* imam olduğu halde *görüş birliğiyle masum olmasının gerekmediği bu şartı çürütmektedir. Onlar* masumluk şartını ispatlamak için *iki delil getirmiştir.*

[1337] *Birinci delil: İmama duyulan ihtiyaç ya* mülhidlerin düşündüğü gibi insanlara ilâhî hakikatleri *öğretmesi içindir ya da* İmâmiyyenin düşündüğü gibi *başkasının hükümlerde hata yapabilmesidir. Eğer imamın cahil olması* ve masum olmaması *mümkün olsaydı buna elverişli olmazdı* ve onun öğretimi yakîn vermezdi. Çünkü bu takdirde onun öğrettiği hususlarda hata etmesi mümkün olacaktır. *Eğer imamın hata etmesi de mümkün olsaydı* onunla *amaçlanan şey gerçekleşmezdi* aksine o da başka bir imama ihtiyaç duyar ve teselsül ortaya çıkardı.

[1338] *Cevap, imama duyulan ihtiyacın, bu iki gerekçeden biri nedeniyle olduğunu men etmektir. Aksine imama duyulan ihtiyacın sebebi daha önce geçtiği* üzere zannî zararın giderilmesidir.

[1339] *İkinci delil, Hz. İbrahim (a.s.) soyundan gelenler için imamlık istediğinde yüce Allah'ın ona verdiği cevaptaki şu sözüdür: "Benim ahdim zalimlere ulaşamaz."*[341] *Masum olmayan, zalimdir. Dolayısıyla ona ahit yani imâmet ulaşmayacaktır.*

[١٣٣١] قلنا ذلك الحديث فيمن أمره الإمام أي جعله أميرا على سرية وغيرها كناحية، ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الإجماع أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبدا إجماعا.

[١٣٣٢] الثانية من تلك الصفات أن يكون هاشميا شرطه الشيعة.

[١٣٣٣] الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة، وقد شرطه الإمامية.

[١٣٣٤] الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة وبه قال الغلاة.

[١٣٣٥] ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الإمامة، أنا ندل عن قريب على خلافة أبي بكر وكونه إماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الأوصاف. فإن كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له إجماعا.

[١٣٣٦] الخامسة أن يكون معصوما شرطها الإمامية والإسماعيلية، ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع ثبوت إمامته. احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين؛

[١٣٣٧] الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام كما ذهب إليه الإمامية. فلو جاز الخطأ عليه أيضا لم يحصل الغرض منه، بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل.

[١٣٣٨] الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون.

[١٣٣٩] الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

[1340] *Cevap: Zâlimin masum olmayan kimse olduğunu kabul etmiyoruz, aksine zalim, adaleti zedeleyici bir masiyet işleyip tövbe etmeyen ve ıslah olmayan kişidir.*

Üçüncü Maksat: İmamet Nasıl Tahakkuk Eder?

[1341] Kişi sadece imâmete elverişli olması ve şartları taşımakla imam olmaz, bunların yanı sıra başka bir şey daha gerekir. *İmamet, Hz. Peygamber'in ve önceki imamın nasla tayiniyle gerçekleşir. Bu hususta icma vardır.* Yine *imâmet,* Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Muʿtezile, Zeydiyye'den Sâlihiyyeye göre *ehl-i hal ve akdin biatiyle sübut bulur. Bu hususta Şianın* çoğunluğu *farklı düşünür.* Zira onlar imâmetin nastan başka yolu olmadığını söylemiştir. *Bizim delilimiz, Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin ilerde geleceği üzere biatle sübut bulmasıdır.* Onlar ise imâmetin biatle gerçekleşmediğine çeşitli deliller getirmiştir.

[1342] *Birincisi: İmamet, Allah'a ve Resûlullah'a (s.a.) naipliktir. Dolayısıyla* biat etme ehliyetine sahip olan *başkalarının sözüyle sabit olmaz.* Zira eğer başkasının sözüyle sabit olsaydı imam Allah ve Resulü'nün (s.a.) değil, onun halifesi olurdu.

[1343] *Biz şöyle deriz: Bu* yani ehl-i biatin imamı seçmesi onun, Allah ve Resulü'nün (s.a.) naibi olduğuna delildir. Allah ve Resulü, *tıpkı diğer hükümlerin alametleri gibi,* bu seçimi, o kimsenin kendi naipleri olduğu hükmüne alamet yapmıştır. Bunun özlü ifadesi şudur: Biat bize göre imâmeti sabit kılan şey değildir ki sizin söylediğiniz isabetli olsun, aksine biat, şerʿî hükümlere delalet eden kıyaslar ve icmalar gibi imâmeti açığa çıkaran bir alamettir.

[1344] *İkincisi: Biat ehlinin başkalarında tasarruf etme yetkisi yoktur. Dolayısıyla onların fiili* ve seçimi, *başkalarına karşı delil olamaz.* Yani onlar kendi başlarına Müslümanların işlerinde tasarruf etme yetkisine sahip değildir. Böyle olan kişiler nasıl olur da başka bir şahsı Müslümanlar hakkında tasarrufta bulunması için onların başına getirir.

[1345] *Biz şöyle deriz:* Onların fiili ve biati, *Allah ve Resulü tarafından* belirlenmiş bir *alamet olup* Allah ve Resulü'nün, biat edilen kimsenin imamlığına hükmettiğine delalet ettiğinden *bu söz düşer.* Çünkü bu takdirde onların biati, Müslümanlara karşı bir hüccet haline gelir ve Müslümanların onlara tabi olmaları gerekir. *Yine* sizin söylediğiniz *şahit ve hâkimle nakzedilir. Zira bu ikisinin şahitlik yapılan şey ile hüküm verilen şey hakkında tasarruf yetkisi olmamasına rağmen bunlara uyulması gerekir, çünkü Şâri bunların sözlerini Allah'ın* uyulması gereken *hükmüne delil yapmıştır.*

[١٣٤٠] الجواب لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح.

المقصد الثالث فيما يثبت به الإمامة

[١٣٤١] فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر. وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أي لأكثرهم. فإنهم قالوا لا طريق إلا النص. لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي. احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه

[١٣٤٢] الأول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو أهل البيعة. إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن الله ورسوله.

[١٣٤٣] قلنا: ذلك أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها أي بتلك النيابة كعلامات سائر الأحكام. وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية

[١٣٤٤] الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم.

[١٣٤٥] قلنا: لما كان فعلهم وبيعتهم إمارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بإمامة من توديع يسقط هذا الكلام، إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وأيضا فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم، إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه،

Yazar şunu kastediyor: Şâhid, davalı hakkında tasarruf etme hakkına sahip değildir. Bununla birlikte hakim şâhide onun hakkında hüküm verme tasarrufunu vermektedir. Aynı şekilde hakimin de ondan doğruluk bekleme hakkı yoktur. Fakat davacı, onu, buna hak sahibi kılmaktadır.

[1346] *Üçüncüsü: Kaza* ve hisbe, *tikel bir durumdur ve biatle tahakkuk etmez. Nasıl olur da onunla* bütün Müslümanları kuşatan genel ve *büyük imâmet tahakkuk eder!*

[1347] *Biz şöyle deriz: Kaza* ve hisbenin *biatle tahakkuk etmediğini kabul etmiyoruz. Zira bu hususta görüş ayrılığı vardır.* Bunların biatle tahakkuk etmediği *kabul edilse bile bu, söz konusu mühim işte imama başvurma imkânından dolayı imamın varlığında olur. İmam bulunmadığı durumda da biatle imâmetin tahakkuk ettiğini söylemek gerekir ki* ona bağlı *maslahatlar gerçekleştirilsin* ve *kaza olmaksızın* ortaya çıkabilecek mefsedetler giderilsin.

[1348] *Dördüncüsü: İmametin* biatle *sübutu,* fitneye yol açar. *Çünkü* bir kısım topluluklar *bir veya birden çok bölgede çeşitli imamlara biat edebilir* ve her bir topluluk kendi seçtiği imamın diğerlerinden evla olduğunu iddia edebilir. *Bu ise* fitneye sebep olur ve *faydası zarara dönüşür.*

[1349] *Cevap: Daha önce geçtiği üzere imam seçimini terk etmekten doğan zarar,* imam tayininden doğan zarardan *çok daha büyüktür.* İki zarar çeliştiğinde daha büyük olanın giderilmesi gerekir.

[1350] *Beşincisi: Bu* onların maksatlarını ispatta *dayanaklarını oluşturur. Buna göre dinin bütün meselelerini* herhangi bir düşünme ve istidlâle gerek kalmadan ayrıntılı olarak hepsi zihninde hazır bulunacak şekilde *bilmek, masumluk ve küfrün olmaması* imâmetin sahihlik *şartıdır. Oysa biat ehli bunu bilmez.* Dolayısıyla onların biatiyle imâmet sahih olmaz.

[1351] *Daha önce* anlattığımız üzere *bu ikisinin*, yani dördüncünün ve beşincinin *cevabı geçmişti.* Cevap şudur: Biat, Allah ve Resulü'nün (s.a.) biat sahibinin imamlığına hükmettiğine delalet eden bir emaredir. *İmametin seçim ve biatle oluştuğu sabit olduğuna göre bil ki bu oluşma,* ehl-i hal ve akdin tamamının yaptığı *icmaya ihtiyaç duymaz.*

وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه. يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه، وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك.

[١٣٤٦] الثالث أن القضاء وكذا الحسبة أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة. فكيف تنعقد بها الإمامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة.

[١٣٤٧] قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء أو الحسبة بالبيعة للخلاف فيه. وإن سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم. وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه أي دون القضاء.

[١٣٤٨] الرابع ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة إذ ربما تبايع أقوام على أئمة في بلد واحد أو بلاد متعددة ويدعي كل منهم أن الإمام الذي اختاره أولى من غيره. فيؤدي ذلك إلى الفتنة ويعود نفعه ضرا.

[١٣٤٩] وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضر اللازم من نصبه وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما.

[١٣٥٠] الخامس وهو عمدتهم في إثبات مطلبهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الإمامة ولا يعلمها أهل البيعة فلا تثبت الإمامة ببيعتهم.

[١٣٥١] وقد مر جوابهما أي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو أن البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يفتقر إلى الإجماع

Çünkü bu ihtiyacın nakilden veya vahiyden herhangi bir delili yoktur. Aksine ehl-i hal ve akdden bir iki kişi imâmetin sübutu ve Müslümanların imama tabi olmalarının zorunluluğu için *yeterlidir. Zira biliyoruz ki sahâbîler, dindeki salâbetlerine* ve şeriatın emirlerine hakkıyla uymada son derece dikkat göstermelerine *rağmen* imâmet akdinde zikredilen *bu* bir iki kişiyle *yetinmişlerdir. Buna örnek, Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e biati ile Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Osman'a biatidir. Onlar* imâmet akdinde İslâm'ın belli başlı şehirlerinde yaşayan âlimler ve bütün bölgelerindeki müçtehitlerden oluşan *ümmetin icmaı bir yana Medine'deki* ehl-i hal ve akdin *toplanması şartını bile koşmamışlardır. Bu* daha önce geçtiği gibidir. *Hiç kimse de bu* imâmet akdinde bir iki kişiyle yetinmeleri *nedeniyle onları yadırgamamıştır. Onlardan sonra da bizim zamanımıza gelinceye değin asırlarca* imâmet akdinde bir ve iki kişiyle yetinme *uygulaması devam edegelmiştir. Ashabımızdan bazıları şöyle demiştir:* Bir veya iki kişiyle yapılan *o* akdin *adil şahitler huzurunda yapılması gerekir ki hasım, bu kimseye açıktan biat edilmeden önce kendisine gizlice biat edildiğini iddia etmesin.* Zira açık ve adil şahit şartı koşulmadığı takdirde gizli akitle hasımlık baş gösterir; bu şart koşulduğunda ise böylesi bir hasımlık ortadan kalkar. Çünkü o gizli akit sahih değildir.[342] *Bu* açık ve adil şahidin dikkate alınıp alınmayacağı meselesi *içtihadî meselelerdendir.* Dolayısıyla bu hususta içtihat edilir ve içtihadın ulaştırdığı sonuca göre amel edilir. *Sonra* bir ya da birden fazla beldede *birden çok imam ortaya çıkarsa kimin önce olduğu araştırılır ve o, desteklenir. Şayet diğeri ısrar ederse isyancıdır* ve Allah'ın emrini kabul edinceye dek onunla savaşılır. Şayet orada önce olan yoksa yahut önceliğin hangisine ait olduğu bilinmiyorsa hepsinin geçersizleştirilmesi ve seçilen kişiye yeni baştan akit yapılması gerekir. *Birbirine çok yakın bölgelerde iki imama biat edilmesi caiz değildir* zira bu, fitne çıkmasına ve düzenin bozulmasına yol açar. *Fakat birinin idaresi diğerini kuşatmayacak şekilde geniş bölgelerde* iki imama biat edilmesi, *içtihat konusudur* çünkü ihtilaf vardır. Ümmet, Müslümanların ahvalini düzene koyması ve din işlerini yüceltmesi için imamı seçme ve atama hakkına sahip olduğu gibi Müslümanların hallerinin zarar görmesi ve din işlerinin tersyüz olmasını gerektiren şeyler yapması gibi *mucip bir sebepten ötürü ümmetin imamı hal ve azletme hakkı vardır. Şayet halli fitneye yol açacaksa iki zararlıdan daha az zararlısı tercih edilebilir.*

من جميع أهل الحل والعقد. إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع بل الواحد والإثنين من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام. وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوه في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها. هذا كما مضى. ولم ينكر عليهم أحد وعليه أي على الاكتفاء بالواحد والإثنين في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا. وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا. فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح. وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من مسائل الاجتهادية. فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر الله. فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لإمامين في صقع أي جانب متضايق الأقطار لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام. أما في متسعها أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف. وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين

[1352] *Ek: Zeydiyye'nin Cârûdiyye kolu şöyle demiştir: İmamet, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelenler arasında şura ile belirlenir. Hz. Fâtıma soyundan gelen ve kılıcını kuşanıp hakka davet ederek ortaya çıkan, din işlerini bilen ve cesur olan her fert imamdır* ve ona itaat etmek gerekir. *Bundan dolayı onlar,* birbirine yakın bölgelerde *birden fazla imam olmasını caiz görmüşlerdir. Oysa bu,* onlar belirmeden önce Selefin gerçekleştirdiği *icmaya aykırıdır.* Yine bundan dolayı onlar, daveti, imâmetin sübut bulduğu bir yol kabul etmişlerdir.

[1353] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Ümmet, ancak üç şeyden birinin imâmetin sübutunu gerektirdiğinde görüş birliğine varmıştır. Bunlar, nas, seçim ve davettir. Davet, imâmete ehil olan birinin ortaya çıkarak iyiliği emretmesi, kötülüğü yasaklaması ve insanları kendisine tabi olmaya çağırmasıdır. Nasla tayinin, tayin edilen kimsenin imâmetinin yolu olduğuna kimsenin itirazı bulunmamaktadır. Diğer iki yola gelince İmâmiyye bunları reddetmiştir. Ashabımız, Mu'tezile, Hâricîler ve Zeydiyye'nin Sâlihiyye kolu, seçimin de imâmetin yolu olduğunda ittifak etmiştir. Zeydiyye'nin diğer kolları davetin de imâmete bir yol olduğunu düşünmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî dışındaki kimse onlara katılmamıştır.

Dördüncü Maksat: Allah Resûlü'ünden (s.a.) Sonra Hak İmamın Kim Olduğu

[1354] *Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra hak imam bize göre Hz. Ebû Bekir'dir; Şiaya göre Hz. Ali'dir. Bizim iki gerekçemiz vardır.*

[1355] *Birincisi: İmametin yolu ya nas ya da* biatla *icmadır. İlerde gelecek nedenden ötürü nas yoktur. İcmaya gelince Hz. Ebû Bekir'den başkası üzerinde icma yoktur ve bu hususta* ümmetin *görüş birliği vardır.*

[1356] *İkincisi: Ebû Bekir, Ali ve Abbas'tan birinin* imamlığının hak *olduğu üzerine icma oluşmuştur. Sonra Ali ve Abbas, Ebû Bekir'le herhangi bir çekişmeye girmemiştir. Eğer Ebû Bekir hak imam olmasaydı onunla mücadele ederlerdi. Nitekim Ali, Muâviye'yle mücadele etmiştir. Çünkü adet, böylesi şeylerde mücadeleyi gerektirir. Çünkü mücadele imkânı varken mücadeleyi terk etmek, masumluğa zarar verir.* Çünkü bu, masumluğun zedelenmesini gerektiren büyük bir günahtır. *Oysa siz* imamda *masumluğun* bulunmasını *zorunlu görüyor* ve masumluğu, imamın imamlığının sıhhati için şart sayıyorsunuz.

[١٣٥٢] تذنيب قالت الجارودية من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين. فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا فهو إمام يجب مطاوعته. فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار وهو خلاف الإجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الإمامة.

[١٣٥٣] قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه. ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية. واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضا. وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق إليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي.

المقصد الرابع
في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ

[١٣٥٤] وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما. لنا وجهان؛

[١٣٥٥] الأول أن طريقه إما النص أو الإجماع بالبيعة؛ أما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً من الأمة.

[١٣٥٦] الثاني الإجماع منعقدٌ على حقّية إمامة أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم أنهما لم ينازعا أبا بكر، ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخلٌّ بالعصمة إذ هو معصيةٌ كبيرةٌ توجب انثلام العصمة وأنتم توجبونها في الإمام وتجعلونها شرطاً لصحة إمامته.

[1357] "Ali ve Abbas'ın Ebû Bekir'le mücadele etme *imkânı olduğunu kabul etmiyoruz denemez" çünkü biz şöyle diyoruz: Ali şecaatin* ve dini işlerde salabetin *zirvesindedir. Fatıma derecesinin onca yüksekliğiyle birlikte Ali'nin eşiydi. Hasan ve Hüseyin* Allah Resûlü'nün (s.a.) torunları olmakla birlikte *Ali'nin çocuklarıydı. Abbas ise onca yüksek derecesiyle Ali'nin yanındaydı.* Zira *rivayet edildiğine göre o, Ali'ye "Uzat elini biat edeyim, ta ki insanlar Allah Resulü'nün amcası, amcaoğluna biat etti desin de senin hakkında iki kişi ihtilaf etmesin" demiştir.*

[1358] *Zübeyr b. Avvam şecaatiyle birlikte Ali'nin yanındaydı. Hatta onun kılıcı kınından çıkarıp "Ebû Bekir'in hilafetine razı olmuyorum" dediği söylenmiştir.*

[1359] *Ebû Süfyân "Ey Abdümenaf oğulları bir Temimlinin başınıza geçmesine razı mı oldunuz! Bu vadiyi at ve adamla dolduracağım." demişti.*

[1360] *Ensâr, Ebû Bekir'in halife olmasını istememiş ve "Sizden bir emir ve bizden de bir emir" olsun demişti.* Bunun üzerine Ebû Bekir onları Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir." sözüyle susturmuştu.

[1361] *Eğer* Şia'nın iddia ettiği gibi *Ali hakkında açık bir nas olsaydı kesinlikle bu nassı ortaya koyarlar ve* mutlaka tartışabilirlerdi. Nasıl böyle olmasın ki! *Şiaya göre Ebû Bekir malı, adamları ve iktidarı bulunmayan, zayıf ve korkak bir ihtiyardır.* Nasıl olup da onunla mücadele etmenin imkânsız olduğu düşünülebilir!

[1362] Ali'nin imâmetinin ispatı hakkında *Şia'nın söyledikleri, birkaç şey etrafında döner. Birincisi: Daha önce geçen gerekçeden ötürü imamın masum olması gerekir. Oysa Ebû Bekir ilerde zikredeceğimiz gerekçeden dolayı görüş birliğiyle masum değildir.* Aynı şekilde Abbas da böyledir. Şu halde Ali'nin imam olduğu ortaya çıkmaktadır.

[1363] *Cevap masumluğun zorunlu olduğunu men etmektir. Bu mesele daha önce geçmişti.*

[1364] *İkincisi: daha önce geçtiği üzere biat, imâmetin sübutu için sahih bir yol değildir. Ebû Bekir'in imâmeti ise görüş birliğiyle biate dayalıdır.*

[1365] *Cevap: Daha önce geçmişti* ki biat, imâmet oluşturmaya elverişli bir yoldur.

[١٣٥٧] لا يقال: لا نسلم الإمكان أي إمكان منازعتهما أبا بكر لأنّا نقول: علي في غاية الشجاعة والتصلب في الأمور الدينية وفاطمة مع علوّ منصبها زوجته، والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه، والعباس مع علوّ منصبه معه فإنه روي أنه قال لعلي: امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس: بايع عمّ رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان.

[١٣٥٨] والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سلّ السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر.

[١٣٥٩] وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً.

[١٣٦٠] وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منّا أمير ومنكم أمير فدفعهم أبو بكر بما مرّ من قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»

[١٣٦١] ولو كان على إمامة علي نصّ جلي كما ادعته الشيعة لأظهروه قطعاً ولأمكنهم المنازعة جزماً، وكيف لا وأبو بكر عندهم أي عند الشيعة شيخٌ ضعيفٌ جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأنّى يتصور امتناع المنازعة معه.

[١٣٦٢] وكلام الشيعة في إثبات إمامة علي يدور على أمور؛ أحدها أن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مرّ وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره وكذا العباس فتعيّنت إمامة علي.

[١٣٦٣] والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدمّ.

[١٣٦٤] وثانيها؛ البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً.

[١٣٦٥] الجواب ما مرّ من أن البيعة طريقةٌ صحيحةٌ لإثبات الإمامة.

[1366] *Üçüncüsü: Ali* Allah Resulü'nden (s.a.) sonra *insanların en üstünüdür.* Daha üstün olan varken *daha aşağı derecede olanın imam olması caiz değildir. İlerde bu şık takrir edilip cevaplanacaktır.*

[1367] *Dördüncüsü, bir kısım gerekçelerden hareketle Ebû Bekir'in imamlığa ehil olduğunu reddetmektir. Gerekçelerin birincisi: O, zalimdi. Yüce Allah'ın "Benim ahdim zalimlere ulaşmaz"*[343] *sözü, onun zalim olduğunu açıklamaktadır. O, peygamberlikten önce kafirdi. Yüce Allah "Kafirler zalimlerin ta kendisidir"*[344] *demekte* ve tam zulmün sadece kafirde bulunduğunu belirtmektedir. *Yine Ebû Bekir, Fâtıma'nın Fedek arazisine varis olduğunu reddetmiştir.* Bu arazi Hayber yakınında olup Hz. Peygamber (s.a.) vefat edinceye dek ona aitti. Fâtıma *bu arazinin yarısına varisti, çünkü yüce Allah "Şayet varis tek bir kadınsa mirasın yarısını alır"*[345] *buyurmuştur.* Yine *Fâtıma masumdur. Zira yüce Allah verilen nimeti belirtmek ve tazim bağlamında "Allah sizden kiri gidermek istiyor ey ehl-i beyt"*[346] *demiştir.* Şu halde onlardan kirin bütünüyle olumsuzlanması gerekmektedir. Çünkü kirin bir kısmından arınmış olmakta başkaları da onlara ortaktır. *Yine Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Fâtıma benden bir parçadır." Hz. Peygamber (s.a.) masum olduğuna göre onun bir parçası da masumdur. Dolayısıyla Fâtıma veraset iddiasında haklıdır.* Zira kasten yalan söylemek, kir olup masumluğa aykırıdır. Aynı şekilde verasetteki hata da böyledir.

[1368] *Biz şöyle deriz: İmametin şartları daha önce geçti.* Ebû Bekir *bu şartların tamamını taşıyordu. Siyer ve tarih kitapları buna delalet etmektedir. Onun zalim olduğunu kabul etmiyoruz. Onların "peygamberlikten önce kafirdi" sözü hakkında daha önce açıklama yapmıştık.* Çünkü şöyle demiştik: Zalim, adaleti düşüren bir masiyet işleyen ve tövbe edip ıslah olmayan kimsedir. Buna göre peygamberlikle birlikte iman eden ve durumunu düzelten kimse zalim olamaz.

[1369] *Onların Ebû Bekir verasetten men etmekle âyete muhalif davranmıştır sözlerine, Hz. Peygamber'in "Biz peygamberler topluluğuna mirasçı olunmaz, geride bıraktıklarımız sadakadır" sözüyle muâraza ederiz.* Şayet "ahad haber kabilinden olan bu hadisin hüccet oluşu ve âyete niçin tercih edildiğinin açıklanması gerekir" denirse deriz ki *haber-i vâhidin hüccet oluşunu ve tercihi* burada *açıklama ihtiyacı duymuyoruz. Zira Ebû Bekir (r.a.) Allah Resulü'nden (s.a.) duyduklarıyla hüküm vermişti* ve onun açısından hadisin senedinde herhangi bir belirsizlik yoktu. Yine *Ebû Bekir hal karinesi sayesinde hadisin yorduğu* anlama *delalet ettiğini, çünkü* hadisin yorulabileceği *muhtemel anlamların söz konusu olmadığını bildi.* Böylece hadis onun nezdinde veraset hakkındaki genel hükümleri tahsis eden kesin bir delil haline geldi.

[١٣٦٦] وثالثها؛ علي أفضل الخلائق بعد رسول الله عليه السلام ولا تجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وسيأتي ذلك تقريرا وجوبا.

[١٣٦٧] ورابعها؛ نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه؛ الأول أنه كان ظالماً، وقال تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة وقد قال تعالى: ﴿وَالكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ فحصر الظلم الكامل في الكافر، وأيضاً فمنع أبو بكر فاطمة إرثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقةً لنصفها لأنه قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾، و أيضاً فاطمة معصومة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيتِ﴾ في معرض الامتنان والتعظيم فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم، ولقوله عليه السلام: «فاطمة بضعةٌ منّي» وأنه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقةً في دعواها الإرث لأن الكذب عمداً رجسٌ ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه.

[١٣٦٨] قلنا: شرائط الإمامة ما تقدّم وكان أبو بكر مستجمعاً لها تدل على كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالماً. قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدّم الكلام فيه حيث قلنا: الظالم من ارتكب معصيةً تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالماً.

[١٣٦٩] قولهم: خالف الآية في منع الإرث. قلنا: لمعارضتها بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة». فإن قيل: لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية. قلنا: حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه ههنا لأنه رضي الله عنه لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرّقها إليه بقرينة الحال فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث.

[1370] *Onların Fâtıma masumdur sözlerine gelince deriz ki bu men edilir. Çünkü ehl-i beyt, Dahhâk'ın rivayet ettiği gibi Hz. Peygamber'in (s.a.) eşlerini ve akrabalarını da içerir.* Dahhâk kendi isnadıyla Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet ettiğine göre Hz. Aişe ona (s.a.) Allah'ın kirlerini giderdiği ehl-i beytinden sorunca şöyle demiştir: "Allah bu âyeti Fâtıma, Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Külsüm, Ali, Hasan, Hüseyin ve Cafer ile Muhammed'in eşleri ve akrabalarına mahsus kılmıştır." *Oysa onlar* görüş birliğiyle *masum değildir. Hz. Peygamber'in "benden bir parçadır" sözü kesinlikle mecazdır* hakikat değildir. Dolayısıyla Fâtıma'nın masum olması gerekmez. Yine *peygamberin masumluğu hakkında daha önce açıklama yapılmıştı.* Yine *parçanın* bütün hükümlerde *bütüne eşit olması gerekmez.* Belki de bu sözle, iyilik ve şefkate dönük hususlarda benden bir parça gibidir anlamı kastedilmektedir.

[1371] *Eğer şöyle denirse: Fâtıma Hz. Peygamber'in (s.a.)* Fedek'i *kendisine hediye ettiğini iddia etti ve Ali, Hasan, Hüseyin, Ümmü Külsüm de buna şahitlik etmiştir.* Doğrusu Ümmü Külsüm değil Hz. Peygamber'in azat ettiği bir kadın olan Ümmü Eymen'dir. Ümmü Eymen Hz. Peygamber'in çocuklarının dadısıydı. Hz. Peygamber onu Zeyd bin Hâris'le evlendirdi ve bu evlilikten Üsâme b. Zeyd dünyaya geldi. *Fakat Ebû Bekir onların şahitliğini reddetmiştir.* Dolayısıyla da zâlimdir.

[1372] *Biz şöyle deriz: Hasan ve Hüseyin'in şahitliğini fer'iyetten dolayı reddetmiştir.* Çünkü çocuğun anne ve babasından biri ile dedeleri ve nineleri için şahitliği ilim sahiplerinin çoğuna göre kabul edilmez. Yine Hasan ve Hüseyin o vakitlerde çocuktular. *Ali ve Ümmü Külsüm'ün şahitliğini ise şahitlik nisabına ulaşmadıkları için reddetmiştir.* Şahitlik nisabı, ya iki erkek veya bir erkek ve iki kadındır. *Belki Ebû Bekir bir şahit ve yeminle hüküm vermeme görüşündeydi. Zira pek çok âlim bu görüştedir.* Yine bazıları, iki eşten birinin diğerine şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedir.

[1373] Hz. Ebû Bekir'in imâmete ehil olmadığını gösteren gerekçelerden *ikincisi: Hz. Peygamber (s.a.) hayattayken onu* şer'î kuralların uygulanması ve kalabalık bir kitleyi yönetmekle ilgili *hiçbir işin başına getirmemiştir. Onu* hac mevsiminde *Tövbe sûresini ilgililerine okumak için Mekke'ye gönderdiğinde ardından hemen Ali'yi göndererek onu azletmiş ve "Ancak benden olan birisi benim mesajımı tebliğ edebilir" demiş ve onu bu tebliğe ehil görmemiştir. Nasıl olur da Ebû Bekir büyük imâmete* ve bütün ümmeti kuşatan genel riyasete *ehil olur.*

[١٣٧٠] قولهم: فاطمة معصومة. قلنا: ممنوع لأن لأهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك فإنه نقل بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنه الرجس: «لقد خصّ الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفراً وأزواج محمد وأقرباءه» ولم يكونوا معصومين بالاتفاق، وقوله ﷺ: «بضعة منّي» مجازٌ قطعاً لا حقيقة فلا يلزم عصمتها، و أيضاً عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب أيضاً مساواة البعض الجملة في جميع الأحكام فلعل المراد بها كبضعة منّي فيما يرجع إلى الخير والشفقة.

[١٣٧١] فإن قيل: ادّعت فاطمة أنه ﷺ نحلها أي أعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وأم كلثوم والصحيح أم أيمن وهي امرأةٌ أعتقها رسول الله ﷺ وكانت حاضنة أولاده فزوّجها من زيد فولدت له أسامة فردّ أبو بكر شهادتهم فيكون ظالماً.

[١٣٧٢] قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم، وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت، وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان أو رجلٌ وامرأتان، ولعله أي أبا بكر لم يرَ الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثيرٍ من العلماء وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة.

[١٣٧٣] الثاني من الوجوه الدالة عن نفي أهليته للإمامة أنه لم يوله النبي ﷺ شيئاً من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه علياً وقال: «لا يبلّغ عنّي إلا رجل منّي» ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك فأنّى يكون أهلاً للإمامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة.

[1374] *Biz şöyle deriz:* Hz. Peygamber'in (s.a.) onu hiçbir işin başına getirmediğini kabul etmiyoruz. *Aksine onu* hicretin sekizinci yılı ramazanında Mekke'nin fethinden sonra *dokuzuncu yılın hac emiri yapmıştır.* Vefat ettiği *hastalığında ona insanlara namaz kıldırmasını emretmiştir.* O senede Ebû Bekir Medine'den çıktıktan sonra *onun peşinden Ali'yi göndermiştir zira ahitlerin alınması* ve bozulmasında *Arapların adeti, ya bizzat şahsın kendisinin ya da amcaoğullarından birinin üstenmesidir. Hz. Peygamber Ebû Bekir'e verdiği hac emirliğini ondan almamıştır. Onların "namazdan azletti" sözü yalandır ve bu husustaki nakilleri de uydurmadır.* Sahih *rivayetler bunu desteklemektedir.* İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.) Ebû Bekir'den başka ümmetinden hiç kimsenin ardında namaz kılmamıştır. Ayrıca bir seferde Abdurrahman b. Avf'ın ardında bir rekat namaz kılmıştır."

[1375] Râfi b. Amr b. Umeyd babasının şöyle dediğini nakletmiştir: "Hz. Peygamber mescide çıkamayacak kadar ağırlaştığında Ebû Bekir'in yerine geçmesini emretti. Bunun üzerine Ebû Bekir insanlara namaz kıldırdı. Bazen Hz. Peygamber (s.a.) Ebû Bekir namaza başladıktan sonra çıktı ve onun ardında namaz kıldı ve ondan başka hiç kimsenin ardında namaz kılmadı. Sadece bir seferde Abdurrahman b. Avf'ın ardında bir rekat namaz kıldı."

[1376] Buhârî'nin kendi isnadıyla Enes b. Mâlik'ten rivayetine göre Ebû Bekir Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalıkta onlara namaz kıldırıyordu. Pazartesi günü onlar saftayken "Hz. Peygamber odasının örtüsünü açtı ve bize baktı. Ayaktaydı ve yüzü Mushaf yaprağı gibiydi. Sonra gülümsedi, güldü. Neredeyse sevinçten uçacaktık. Bunun üzerine Ebû Bekir geriye çekildi ve Hz. Peygamber'in namaza çıktığını zannetti. Hz. Peygamber bize namazınızı tamamlayın diye işaret etti ve örtüyü indirdi. O günde vefat etti." Başka bir rivayette "perdeyi indirdi ve vefat edinceye kadar bir daha kaldıramadı" şeklindedir.

[1377] Buhârî'nin kendi isnadıyla Urve'den, onun babasından, onun da Aişe'den rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.) hastalığı esnasında Ebû Bekir'e namazları kıldırmasını emreti. Ebû Bekir de namazları kıldırıyordu. Urve demiştir ki Allah Resulü (s.a.) kendisinde bir hafifleme hissetti ve mihraba çıktı. Ebû Bekir Allah Resulü'nün tekbirlerini, insanlar da Ebû Bekir'in tekbirlerini izliyordu. Bu, başka bir zamandaydı.

[١٣٧٤] **قلنا**: لا نسلم أنه لم يولِّه شيئاً **بل أمّره على الحجيج سنة تسع** من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان **وأمره بالصلاة بالناس في مرضه** الذي توفي فيه، **وإنما اتبعه علياً** في تلك السنة بعد خروجه من المدينة **لأن عادة العرب في أخذ العهود** ونبذها **أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحدٌ من بني عمه ولم يعزله عمّا ولاّه من أمر الحجيج. قولهم: عزله عن الصلاة، كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات** الصحيحة **متعاضدةٌ على ذلك** فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لم يصلِّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحدٍ من أمته إلا خلف أبي بكر، وصلّى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعةٍ واحدة.

[١٣٧٥] وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه أنه قال: لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس. وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه، ولم يصلِّ خلف أحدٍ غيره إلا أنه صلّى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر.

[١٣٧٦] وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوفٌ في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجرة ينظر إلينا وهو قائمٌ كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسّم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارجٌ إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفى في يومه، وفي روايةٍ أخرى وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات.

[١٣٧٧] وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم؛ قال عروة: فوجد رسول الله من نفسه خفةً فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو إنما كان في وقتٍ آخر.

[1378] Sözü edilen gerekçelerden *üçüncüsü: İmamın şartı, ümmetin en bilgilisi olması hatta daha önce geçtiği gibi hükümlerin tamamını bilmesidir. Oysa Ebû Bekir böyle değildi. Çünkü Fücâe el-Mâzinî'yi ateşte yaktı. Fücâe ben müslümanım diyordu. Yine hırsızın sol elini kesti. Halbuki bu şeriata aykırıdır. Kendisinin mirastan payını soran nineye "Senin için Allah'ın kitabında ve Resulü'nün sünnetinde* bir şey *bulamıyorum; sen dön, ben insanlara sorayım" dedi. Ardından ona Resûlüllah'ın (s.a.) nineye altıda bir verdiği iletildi.*

[1379] *Biz şöyle deriz: Biz aslı reddediyoruz.* Yani imamın bütün hükümleri bilmesi gerektiği kabulünü reddediyoruz. *Zorunlu olan şey, içtihattır. İçtihat ise bütün hükümlerin müçtehit nezdinde* onun düşünme ve teemmüle ihtiyaç duymayacağı şekilde *hazır bulunmasını gerektirmez. Ebû Bekir müçtehittir. Zira genellikle her bir mesele hakkında ilim ehli arasında onun meşhur bir görüşü vardır. Fücâe'yi yakma meselesine gelince bu, onun içtihadından veya Fücâe'nin tövbesinin kabul olmadığından kaynaklanmıştır. Çünkü Fücâe zındıktır ve güçlü görüşe göre zındığın tövbesi kabul edilmez. Sol eli kesmesine gelince belki bu celladın hatasıdır yahut onu üçüncü* kez hırsızlık yaparken *görmüştür. Bu, âlimlerin çoğunun görüşüdür. Nine meselesinde duraksamış ve* bu hususta *sahâbeye müracaat etmiştir, çünkü hükümlerin kaynaklarını araştırmak müçtehidin işidir.*

[1380] Ebû Bekir'in imamlığa elverişli olduğunu reddetme gerekçelerinin *dördüncüsü: Ömer onun yakın dostu, destekçisi ve hilafetini ondan devralmış olmasına rağmen onu yermiştir. Çünkü Abdurrahman b. Ebû Bekir* şair *Hutay'e hakkında ona şefaatçi olmuştu. Ömer "Kötü böcek. O, babasından daha hayırlıdır" dedi. Halid b. Velîd'i öldürmediği için Ebû Bekir'i eleştirdi. Zira Halid,* güzelliğinden dolayı göz koyduğu karısını almak için müslüman olan *Mâlik b. Nüveyre'yi öldürdü,* bundan dolayı öldürdüğü günün gecesinde *onun karısıyla evlendi* ve kadınla birlikte oldu. Ömer, Hâlid'in kısas olarak katledilmesini işaret etti. Ebû Bekir ise "Allah'ın kafirlere karşı çektiği kılıcı kınına sokamam" dedi. Ömer, Halid'e hitaben *"Eğer halife ben olsaydım seni onunla bağlardım"* dedi. Yine *Ömer* Ebû Bekir'i yererken *şöyle demiştir: "Ebû Bekir'e yapılan biat, Allah'ın şerrinden koruduğu bir hadiseydi. Kim benzeri bir duruma dönerse onu öldürün".*

[١٣٧٨] الثالث من تلك الوجوه شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالماً بجميع الأحكام كما مرّ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجأة المازني بالنار وكان يقول: أنا مسلم، وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع، وقال لجدّة: سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئاً ارجعي حتى أسأل الناس، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس.

[١٣٧٩] قلنا: الأصل وهو كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ممنوع وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة أي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل، وأنه أي أبا بكر مجتهد إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قولٌ مشهور عند أهل العلم وإحراق فجأة إنما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح؛ وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الأكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدّة ورجوعه إلى الصحابة في ذلك لأنه غير مبدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام.

[١٣٨٠] الرابع من الوجوه النافية لصلوح للإمامة عمر مع أنه حميمه وناصره وله العهد أي عهد الإمامة من قبله قد ذمّه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة الشاعر فقال: دويبة سوء وهو خيرٌ من أبيه، وأنكر عمر عليه أي على أبي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلمٌ طبعاً في امرأته لجمالها و لذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال أبو بكر: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار، وقال عمر مخاطباً لخالد: لأن وليت الأمر لأقيدنك به. وقال عمر في ذمّه أيضاً: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

[1381] *Biz şöyle deriz: Yerginin Ömer'e nispeti kupkuru bir yalandır. Zira Ömer, aklının yetkinliğine* ve basiretinin genişliğine -öyle ki onun hakkında "aldatılamayacak kadar akıllı ve aldatmayacak kadar vera sahibi" denmiştir-, *Ebû Bekir'in tayiniyle imâmete gelmiş olmasına ve Ebû Bekir'i eleştirmek kendi imâmetini eleştirmek anlamına gelmesine rağmen onun böyle bir şey söylediği nasıl düşünülebilir! Hâlid'in katledilmemesini eleştirmesi, müçtehitlerin içtihatla vardıkları sonuçlarda birbirlerini eleştirmesi kabilindendir.* Zira nakledildiğine göre Hâlid'in Mâlik'i öldürme nedeni şudur: Mâlik, Allah Resulü'nün vefat haberi kendisine ulaşınca irtidat edip kavminin zekatını iade etmiş ve Hâlid'e "Arkadaşın öldü" demiştir. Böylece Hâlid onun kastını ve kendisine dost olmadığını anlamış ve dinden döndüğünü fark etmiştir. Hâlid'in onun karısıyla evlenmesine gelince belki de kadın boşanmış ve iddetini doldurmuş ama onun yanında hapsedilmişti. *Ömer'in Ebû Bekir'in biati hakkındaki sözünün anlamı şudur: Başkalarına danışmadan ve görüş birliği sağlamadan böylesi bir biate teşebbüs,* büyük *fitneye sebebiyet verebilir. Dolayısıyla kimse buna teşebbüs etmesin. Fakat ben teşebbüs edip selamete erdim ve herhangi bir sorun olmadan iş kolaylaştı. Sonra farkındasın ki* onların Ebû Bekir'in imâmete elverişli olmadığını ispatlamak için tutunduğu *böylesi* gerekçeler *Ebû Bekir'in imâmeti hakkındaki icmaya muâraza edemez. Bu icma, onun imâmete liyakatli olduğunda da icmadır.*

[1382] Ali'nin imâmetini ispatı amaçlayan sözlerinin mihverini oluşturan şeylerin *beşincisi, Ali'nin imâmetine dair nas bulunduğu iddiasıdır. Bu iddia hem genel hem de ayrıntılı olarak ileri sürülmüştür. İddianın genel hali şöyledir: Onlar demişlerdir ki her ne kadar bize olduğu gibi ulaşmasa da* biz *açık bir nassın bulunduğunu* kesin ve yakînî olarak *biliyoruz. Bunun iki gerekçesi vardır.*

[1383] *Birincisi: Hz. Peygamber (s.a.)* hayattayken *kendisi bulunmadığı zamanlarda kendi yerine ümmetin başına Ali'yi bırakmayı adet edinmişti. Nitekim gazvelere çıktığında Medine'de kendi yerine Ali'yi bırakıyordu. Bunu hiç ihlal etmiyor ve belde halkını anarşiye* yani herkesi kendi haline ve başsız kalmaya *bırakmıyordu. Nasıl olur da artık dönüşü olmayan seferinde ümmetin tamamını* tabi olacakları ve maslahatlarıyla ilgili olarak başvuracakları *bir imamdan yoksun bırakabilir! Yine onun (s.a.) ümmetine olan şefkati bilinmektedir*, açıktadır ve perdesizdir. Öyle ki Hz. Peygamber "Ben sizin için çocuğa nispetle baba gibiyim" demiştir. *Onlara def-i hacet gibi değersiz bir işin bile incelikli adabını öğretmişken onların dünya va âhirette hallerini düzelten bir kimseyi nasıl tayin etmez!* Açıktır ki Ebû Bekir ve Abbas hakkında nas bulunmamaktadır. Öyleyse Ali hakkında nas bulunduğu belirginleşmektedir.

[١٣٨١] قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة فإن عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه: هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع، و قد كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه، والقدح في أبي بكر قدحٌ في إمامته كيف يتصور منه ذلك وإنكاره قتل خالد أي عدم قتله من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدّى إليه اجتهادهم فإنه نقل أن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه ارتدّ وردّ على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالداً بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده أنه ليس صاحباً له فتيقن ردّته، وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسةً عنده، وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمنّ عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة، ثم أنك خبيرٌ بأن أمثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة.

[١٣٨٢] وخامسها أي خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي ادّعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً. أما إجمالاً فقالوا: نحن نعلم قطعاً ويقيناً وجود نصٍّ جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين؛

[١٣٨٣] الأول أن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم في حال حياته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضى أي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز أن يخلى الإمامة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمامٍ يقتدون به ويرجعون إليه في مصالحهم، وأيضاً شفقته على الأمة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، وعلمهم في أمرٍ خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي.

[1384] *Cevap: Hz. Peygamber sahâbenin bu* tayini *yapacağını ve onu ihlal etmeyeceğini bildiği için ihtiyaç bulunmadığından yapmadı.* Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) pek çok şer'î hüküm hakkında herhangi bir nas vazetmemiştir. Hatta bütün şer'î hükümler dinin muhafızı ve şeriatın direği olan müçtehitlerin görüşlerine havale edilmiştir. *Sonra* açık *nassın bulunmadığı kesin olarak bilinmektedir. Çünkü olsaydı tevatür yoluyla gelirdi ve gizlenmesi adeten mümkün olmazdı.* Zira bu, nakline pek çok saikin sevkettiği meselelerdendir.

[1385] *Yine Ali'nin imâmetine dair açık bir nas olsaydı o, bu nasla başkalarını imâmetten men ederdi. Nitekim Ebû Bekir Hz. Peygamber'in "imamlar Kureyş'tendir" hadisiyle -haber-i vâhid olmasına rağmen- ensarı men etmiştir. Onlar da Ebû Bekir'e itaat etmişler ve imâmeti ona bırakmışlardır. Nasıl olur da Ali hakkında mütevatir olan açık bir nas bulunabilir! O, öyle bir topluluk içinde yaşamaktaydı ki onlar, imâmeti bırakma hususunda bir kişinin haberine bile karşı çıkmadılar. Onların dini desteklemek için mallarını ve canlarını harcamaları, ailelerini ve yurtlarını terketmeleri ve çocukları, babaları ve akrabalarıyla savaşmaları dine bağlılıklarının tanığıdır. Sonra* Ali *onlara karşı bu* açık nasla *delil getirmedi, hatta imâmet hususunda tartışma uzadığı esnada onlardan hiçbiri "size ne oluyor da imâmet hususunda tartışıyorsunuz, nas imam olarak falanı belirledi" demedi. Eğer biri "Ali bunu yaptı ama kabul etmediler" iddiasında bulunursa bu şahıs zorunluluğu inkar eden bir müfteridir*, dolayısıyla onun iddiasına iltifat edilmez ve ona değer verilmez.

[1386] *Ali'nin imâmetine dair nas bulunduğu iddiasının ayrıntısı, kitap ve sünnettir. Kitapta iki âyet vardır. Birincisi "Akrabalar Allah'ın kitabında birbirlerine daha yakındırlar"*[347]*. Âyet bütün durumları kuşatmaktadır, zira istisna mümkündür* çünkü "şu husus hariç daha yakın" denilebilir. Âyetin kuşattığı durumlardan *biri de imâmet* ve hilafettir. *Ali akrabalardandır. Oysa Ebû Bekir böyle değildir.*

[1387] *Cevap: Genelliği men ederiz. İstisna yapmanın imkânı, taksimin imkânıyla çelişmektedir.* Çünkü âyette sözü edilen daha yakınlık ya hilafet ya miras, ya merhamet ve şefkat veya muhtemel olan başka durumlardır. Dolayısıyla genel olamaz. Zira genel, tikellerinin sadece birini değil, hepsini kuşatır. Bunun tahrîri şudur: Daha yakınlık, mutlaktır. İstisna yapıldığında sözün takdiri "bütün bakımlardan daha yakın" olur. Aksi halde mutlaklık halini sürdürür.

[١٣٨٤] الجواب أنه لما علم النبي ﷺ أن الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه كما أنه ﷺ لم ينص على كثيرٍ من الأحكام الشرعية بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع، ثم عدم النص الجلي معلومٌ قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادةً إذ هو مما تتوفر الدواعي إلى نقله.

[١٣٨٥] وأيضاً لو وجد نصٌّ جليٌّ على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نصٌّ جليٌّ متواترٌ في علي وهو بين قومٍ لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين، ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول أحدٌ منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة: ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عيّن فلاناً لها، ولو زعم زاعمٌ أنه أي علياً فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتاً منكراً للضرورة فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه.

[١٣٨٦] وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة. أما الكتاب فمن وجهين؛ الأول قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء إذ يجوز أن يقال: أولى إلا في كذا ومنها أي ومن الأمور التي تعمها الآية الإمامة والخلافة وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر.

[١٣٨٧] والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضٌ بصحة التقسيم إذ يجوز أن يقال: هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط، وتحريره أنها مطلقة فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه وإلا كانت باقية على إطلاقها.

[1388] *İkincisi şu âyettir: "Sizin veliniz ancak Allah'tır, resulüdür ve namaz kılan, zekat veren ve rukua varan müminlerdir."*[348] *Veli, ya tasarruf eden demektir ya da* seven *destekleyen demektir.* Tasarruf eden anlamına göre veli, tıpkı çocuğun ve kadının velisi gibi tasarruf etmeye daha öncelikli ve daha hak sahibidir. Seven ve destekleyen anlamı ise veli lafzında *ortaklığı azaltır.* Yine dilde onun üçüncü bir anlamı olduğu bilinmemektedir. Bu âyette *destekleyen anlamı kastedilmemektedir çünkü yardım* ve sevgi *genel olup* bütün müminleri kuşatır. *Yüce Allah "Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir"*[349] *demiştir.* Âyet, birbirlerini severler ve birbirlerini desteklerler demektir. Dolayısıyla yukarıdaki âyette geçen "ancak / innemâ" edatının âyette belirtilen sıfata sahip müminlere hasredilmesi doğru değildir. *Şu halde veli, tasarruf edendir. Ümmette tasarruf eden ise imamdır. Tefsir imamları* "Namaz kılan, zekat veren ve rukua varan müminlerdir" kısmıyla *Ali'nin kastedildiğinde icma etmişlerdir.* Zira Ali namazda rukuda iken bir dilenci gelip dilenmiş, Ali de ona yüzüğünü vermiş ve âyet bunun üzerine inmiştir. *Ayrıca* mesela Ebû Bekir gibi *başka birinin kastedilmediği üzerinde icma bulunmaktadır.* Dolayısıyla kastedilen, Ali'dir. Şu halde âyet, Ali'nin imamlığı hakkında nastır.

[1389] *Cevap: Kastedilen, "destekleyen" demektir. Aksi halde* âyetin nazmı, *Hz. Peygamber'in hayatında Ali'nin imamlığına* ve onun tasarrufta bulunmaya evla olduğuna *delalet ederdi.* Oysa hiç kuşkusuz bu yanlıştır. *Ayrıca âyette tekrarlanan fiillerin kipi, çoğuldur, tek bir kimseye nasıl yorulabilir.* Âyetin Ali hakkında inmiş olması, o sıfatta onunla ortak olabilecek başkalarını da kuşatmasıyla çelişmez. *Yine bu* âyette velinin tasarrufta öncelikle ve daha hak sahibi anlamına yorulması, *öncesiyle ve sonrasıyla uyumlu değildir. Öncesinde şöyle denmektedir: "Ey iman edenler, Yahudileri ve Hıristiyanları veli edinmeyin, onlar birbirlerinin velisidirler."*[350] Kuşkusuz burada veliler, yardımcılar anlamındadır, tasarrufta bulunmaya daha hak sahipleri anlamında değildir. *Sonrasında şöyle denmektedir: "Kim Allah'ı, resulünü ve iman edenleri veli edinirse, kuşkusuz Allah'ın taraftarları galip geleceklerdir."*[351] Burada "veli edinme / tevellî" kelimesi, tasarruf bulunmak anlamında değil, sevgi ve yardım etmek anlamındadır. Dolayısıyla iki âyet arasındaki de yardım anlamına yorulmalıdır ki sözün parçaları birbiriyle uyumlu olsun.

[1390] *Sünnette de bir kısım haberler vardır. Birincisi, Gadîr-i Hum haberidir. Buna göre Allah Resulü (s.a.)* veda haccı dönüşünden sonra Mekke ile Medine arasında Cuhfe'de bir yer olan Gadîr-i Hum'da *kavmi çağırmış*, yolcuların toplanmasını emretmiş, ardından Gadîr-i Hum'a çıkarak *onlara "Ben sizin için canınızdan daha önde değil miyim?" demiştir.*

[١٣٨٨] الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ والولي إما المتصرف أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة، وأما المحب و الناصر تقليلاً للاشتراك في لفظ الولي، وأيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث، والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِيَاء بَعْضٍ﴾ أي بعضهم محبٌّ بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف، والمتصرف في الأمة هو الإمام و قد أجمع أئمة التفسير على أن المراد بـ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ علي فإنه كان في الصلاة راكعاً فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية، وللإجماع على أن غيره كأبي بكر مثلاً غير مراد فتعين أن المراد فتكون الآية نصاً في إمامته.

[١٣٨٩] والجواب أن المراد هو الناصر وإلا دل نظم الآية على إمامته وكونه أولى بالتصرف حال حياة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره أيضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولأن ذلك أي حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَولِيَاء بَعْضُهُمْ أَولِيَاء بَعْضٍ﴾ فإن الأولياء ههنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف، و غير مناسب ما بعدها وهو قوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضاً ليتلائم أجزاء الكلام.

[١٣٩٠] وأما السنة فمن وجوه؛ الأول خبر الغدير وهو أنه عليه السلام أحضر القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضعٌ بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم: «ألست أولى بكم من

Onlar da "Evet" cevabını vermişlerdir. Sonra Resûlullah (s.a.) "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım Ali'yi veli edineni veli edin, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et ve onu yüzüstü bırakanı sen de yüzüstü bırak!" demiştir. Bu hadisle şöyle istidlâl edilmektedir: Burada *mevlâ sözüyle kastedilen, hadisin başıyla uyumlu olması için "öncelikli olma / evlâ" anlamıdır. Ayrıca mevlâ lafzı, azat edilen köleye, köleyi azat edene, amcaoğluna, komşuya, müttefike, yardımcıya ve tasarrufta öncelik sahibine söylenir. Bunların ilk altısı* burada *kesinlikle kastedilmiş olamaz.* Çünkü azatlı, komşu, amcaoğlu anlamlarına yormak, yalana sebep olur. Hz. Peygamber (s.a.) herhangi bir kimsenin ne azatlısı ne müttefikiydi. Yardımcı anlamına yormak da mümkün değildir. Çünkü herkes dinden zorunlu olarak bilmektedir ki müminler birbirlerini veli edinmek mecburiyetindedir. Şu halde hadisteki mevlâ lafzının söylediğimiz gerekçelerden dolayı "tasarrufta bulunma önceliğine sahip" anlamına yorulacağı şıkkı belirginleşmiştir. *Ayrıca bu* söylenen anlamlar, *velâyette ortak olduğundan ona yorulması* ve lafzın bu ortak paydada hakikat olması gerekir ki lafzî *ortaklık giderilsin.*

[1391] *Cevap: Hadisin sahih olduğunu men ediyoruz.* Hadis mütevatir olduğu için onun sahihliğinin *zorunlu olarak bilindiği iddiası mükâberedir. Nasıl olur!* Buhârî, Müslim vb. *hadisçilerin çoğu bu hadisi nakletmemiştir.* İbn Ebû Davud es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî ve başka hadis imamları hadisi eleştirmiştir.

[1392] *Ayrıca Gadîr günü Ali, Hz. Peygamber'le birlikte değildi. Zira Yemen'deydi.* Bu değerlendirme, Ali'nin yokluğu hadisin sahihliğiyle çelişmez diyerek reddedilmiştir. Ancak "Hz. Peygamber, Ali'nin elinden tuttu, getirdi dedi ki" şeklinde rivayet edilirse durum değişir.

[1393] Bu hadisin sahih olduğu *kabul edilse bile ravilerinin* çoğu, *hadisin başını nakletmemiştir.* Hadisin başı "ben sizin için canınızdan daha önce değil miyim" kısmıdır. Dolayısıyla hadiste gelen "Mevla" lafzının "daha önce/daha layık" anlamına geldiği hususunda bu cümleye tutunmak mümkün değildir.

[1394] *Hadisin sonu göstermektedir ki mevla lafzıyla yardımcı anlamı kastedilmektedir.* Hadisin sonu "Allahım Ali'yi veli edineni veli edin, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et ve onu yüzüstü bırakanı sen de yüzüstü bırak!" kısmıdır.

[1395] *Öte yandan* Arap dili imamlarının *hiçbiri "mefal" kalıbının "efal" anlamına geldiğini söylememiştir.* Yüce Allah'ın "sığınağınız ateştir, mevlânız odur; ne kötü bir varış yeridir"[352] sözünde "mevla" kelimesi karar kıldığınız yer, varacağınız yer ve akıbetiniz anlamındadır. Bundan dolayı yüce Allah "ne kötü bir varış yeri" demiştir. Yine burada kastedilenin "yardımcı" anlamı olduğu da söylenmiştir. Bu durumda "açlık, azığı olmayanın azığıdır" sözünde olduğu gibi yardımın olmayacağı mübalağalı olarak anlatılmış demektir.[353]

أنفسكم». قالوا: بلى. قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله». وجه الاستدلال أن المراد بالمولى ههنا هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث ولأنه أي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة ههنا قطعاً فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي إلى الكذب والنبي ﷺ لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد، والحمل على الناصر ممتنع فإن كل أحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه وأنها أي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعاً للاشتراك اللفظي.

[١٣٩١] الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواتراً مكابرة، كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث كالبخاري ومسلم وأضرابهما، وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث.

[١٣٩٢] ولأن علياً لم يكن يوم الغدير فإنه كان باليمن وردّ هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا أخذ بيد علي أو استحضره، وقال.

[١٣٩٣] وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواته أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي «ألست أولى بكم من أنفسكم» فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى.

[١٣٩٤] والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله: «والِ من والاه» الخ.

[١٣٩٥] ولأن مفعل بمعنى افعل لم يذكره أحد من أئمة العربية، وقوله تعالى: ﴿و مأواكم النار هي مولاكم﴾ اي مقركم وما اليه مآلكم و عاقبتكم ولهذا قال تعالى: ﴿وَبِئْسَ المَصِيرُ﴾. وقد قيل: المراد أيضاً الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم: الجوع زاد من لا زاد له.

[1396] Yine kullanım da "mevlâ" lafzının "öncelikli" anlamında olmadığını göstermektedir. *Çünkü "o, şundan önceliklidir"* demek *mümkündür ama "şundan mevlâdır" denmez. "İki veya daha çok adamdan öncelikli olanı" denebilir ama* "iki yada daha çok adamdan *mevlâ olanı" denmez.* Mevlâ lafzının "öncelikli" anlamına geldiği *kabul edilse bile "tasarruf ve idarede önceliklidir" anlamının kastedildiğinin delili nedir! Aksine bir durumda* "daha önce/layık" anlamı kastedilmiş olabilir. *Nitekim yüce Allah "İbrahim'e daha layık olanlar ona tabi olanlardır"*[354] *demiş* ve onun hakkında tasarrufta bulunmakta daha önce olmayı değil, ittiba, özgülük ve yakınlıkta daha önce olmayı kastetmiştir. *Öğrenciler "biz hocamıza daha öncelikliyiz / layığız" ve tebaa "biz sultanımıza daha öncelikliyiz / layığız" der* ama tasarruf ve idarede daha öncelikli olmayı değil, herhangi bir durumda daha öncelikli / daha layık olmayı kasteder.

[1397] Yine kullanım, "mevlâ" lafzının "öncelikli" anlamında olmadığını göstermektedir *çünkü açıklama talep edilebilir.* Zira "hangi hususta önceliklidir: yardımda mı sevgide mi yoksa tasarrufta mı" denmesi mümkündür.

[1398] Yine kullanım, "mevlâ" lafzının "öncelikli" anlamında olmadığını göstermektedir *çünkü* şöyle denilerek *taksim yapılabilir*: Falanın Zeyd'e daha öncelikli/layık oluşu ya ona yardımındadır ya mallarını korumadadır ya onu yönetmededir ya da onda tasarrufta bulunmadadır. Bu takdirde hadis, Ali'nin imâmetine delalet etmez.

[1399] Sünnetteki haberlerin *ikincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.)* Tebük gazvesine çıkarken Medine'de kendi yerine Ali'yi bıraktığında ona *söylediği şu sözdür: "Sen benim için Musa'ya nispetle Harun gibisin.* Şu var ki benden sonra peygamber yoktur". Bu hadis göstermektedir ki peygamberlik haricinde Harun'un (a.s.) Musa'ya (a.s.) nispetle sahip olduğu bütün konumlar, Hz. Peygamber'e (s.a.) nispetle Ali için sabittir. Çünkü lafız bütün konumlara yorulmazsa istisna doğru olmaz. Hz. Musa'ya nispetle *Harun'nun sahip olduğu durumlardan biri, vefatından sonra eğer kendisi hayatta ise onun yerine geçme hakkıdır.* Zira o, Hz. Musa hayattayken onun halifesiydi. Bunun delili, Hz. Musa'nın (a.s.) "kavmim içinde bana halef ol"[355] sözüdür. Hilafetin anlamı da kişi kimin halifesi olduysa ona ait tasarruflarda onun yerini almasıdır. Dolayısıyla şayet Hz. Musa'nın ölümünden sonra Harun (a.s.) yaşıyorsa onun halifesi olması gerekir. Aksi halde Harun'un (a.s.) azli, eksilmesini ve ondan kaçınmayı gerektirir. Bu ise peygamberler hakkında caiz değildir. *Fakat Harun'un (a.s.) Musa'nın (a.s.) yerine geçişi peygamberlikteki konumu gereğinceydi. Oysa hadisteki istisnanın da gösterdiği gibi burada böyle değildir.*

[١٣٩٦] **و**الاستعمال أيضاً يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى **لجواز** أن يقال: **هو أولى من كذا دون مولى من كذا، و** أن يقال: **أولى الرجلين أو الرجال دون مولى** الرجلين أو الرجال، **وإن سلم** أن المولى بمعنى الأولى **فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير، بل** يجوز أن يراد الأولى **في أمرٍ من الأمور كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾** وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه، **وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا، ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا** ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمرٍ ما.

[١٣٩٧] **ولصحة الاستفسار** إذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى: أفي نصرته أو محبته أو التصرف فيه.

[١٣٩٨] **و**لصحة **التقسيم** بأن يقال: كون فلان أولى بزيد، إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذٍ لا يدل الحديث على إمامته.

[١٣٩٩] **الثاني** من وجوه السنة **قوله** ﷺ لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة: «**أنت منّي بمنزلة هارون من موسى** إلا أنه لا نبي بعدي» فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي ﷺ إذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء، **ومن المنازل الثابتة لهارون** من موسى **استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش** هارون بعده وذلك لأنه كان خليفةً لموسى في حياته بدليل قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ ولا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفةً له بعد موته على تقدير بقائه وإلا كان عزله موجباً لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء **إلا أن ذلك** القيام مقام موسى **كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء.**

[1400] Âmidî şöyle demiştir: Bu hadisle yapılan istidlâlin ikinci yolu şudur: Harun'un Musa'ya nispetle sahip olduğu konumlardan biri peygamberlik görevinde ona ortak olmasıydı. Bunun gereklerinden biri ise Musa'nın vefatından sonra şayet hayatta kalırsa itaati hak etmesidir. Dolayısıyla bunun Ali için de geçerli olması gerekir. Tek fark, peygamberlikte ortaklığın imkânsız oluşudur. Şu halde delille olabildiğince amel etmek için Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra da Ali'ye itaatin ümmete farz olmaya devam etmesi zorunludur.

[1401] *Cevap, hadisin sahih olduğunu men etmektir.* Nitekim Âmidî men etmiştir. Muhaddislere göre hadis ahad haber kabilinden olsa da sahihtir. *Yahut* hadisin sahih olduğunu kabul ettiğimizde şöyle deriz: Hadis, bütün konumları kuşatmamaktadır. Aksine *kastedilen şudur: "Kavmim içinde bana halef ol" sözünde Hz. Peygamber'in Ali'yi kendi yerine kavmi üzerine halef bırakmasıdır, çünkü onu Medine'ye halef bırakmıştır.* Yani hadisle kastedilen şudur: Ali, Hz. Peygamber'in Tebük seferi esnasında Medine'deki halifesidir. Nitekim Harun da Musa'nın yokluğu esnasında onun kavmindeki halifesiydi. *Bunun* yani Musa'nın halef bırakmasının *Musa'nın vefatından sonra devam etmesi gerekmez.* Çünkü Musa'nın (a.s.) "bana halef ol" sözü, bütün zamanlarda hilafeti gerektirecek şekilde genellik bildirmez, aksine ilk anlaşılan, kendisi yokken halef olmasıdır. Bu takdirde Musa'nın (a.s.) vefatından sonra lafzın Harun'un ona halef olmasına delalette yetersiz kalması nedeniyle *halef olmanın devam etmemesi, onun azli olmaz.* Nitekim bütün tasarruflarda değil de bir kısım tasarruflarda halef olduğunu açıklasaydı da böyle olacaktı. *Daha yüksek bir mertebeye -bu kendi başına peygamber olmasıdır- geçtiğinde azledilmesi uzaklaştırma değildir.* Yani lafzın ölümden sonrakini içerdiğini ve Harun'un halifeliğinin Musa'dan sonra devam etmemesinin onu azletmek olduğunu kabul etsek bu azil, onun uzaklaştırılması ve onun gözden düşmesi değildir. Bunun açıklaması şudur: Harun, Musa'ya halifelikten azledilse de azilden sonra kendi başına peygamber olmuş ve yüce Allah adına tasarrufa yetkili kılınmıştır. Bu ise onun peygamberlikte ortak olmanın yanı sıra Musa'ya halife olmasından daha şerefli ve daha yücedir. *Nasıl olur! Zahir terk edilmiştir.* Yani hadisin bütün konumları içerdiği varsayılsa bile hadis, özel bir geneldir. *Çünkü Harun'un konumlarından biri* nesepçe *kardeş ve peygamber olmasıdır.* Özelleşmiş genel ise diğerlerinde delil değildir veya onun delil oluşu zayıftır. Eğer yazar "peygamber" demeseydi daha uygun olurdu.

[١٤٠٠] قال الآمدي: الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة، ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن.

[١٤٠١] **الجواب منع صحة الحديث** كما منعه الآمدي، وعند المتحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد، **أو** نقول على تقدير صحته: لا عموم له في المنازل بل **المراد استخلافه على قومه في قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ لاستخلافه على المدينة** أي المراد من الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفةً لموسى في قومه حال غيبته، **ولا يلزم دوامه** أي دوام استخلاف موسى **بعد وفاته** فإن قوله: ﴿اخْلُفْنِي﴾ لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته، **ولا يكون** حينئذٍ **عدم دوامه** بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه **عزلاً له** كما لو صرّح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها **ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبةٍ أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفراً** يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعد عزلٍ له لم يكن ذلك العزل منفراً عنه وموجباً لنقصانه في الأعين. وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة **كيف والظاهر متروك** أي وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاماً مخصوصاً **لأن من منازل هارون كونه أخاً** نسبياً **ونبياً** والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة، ولو ترك قوله: ﴿وَنَبِيّاً﴾ لكان أولى.

[1402] Sonra yazar şu sözüyle ikinci delile cevap vermeye başladı. *Bu böyledir. Musa'nın vefatından sonra Harun'un işi deruhte etmesi* sizin de bu gerekçede itiraf ettiğiniz gibi Musa'nın *halifesi olduğu için değil, peygamber olduğu içindir.* Burada ise *peygamberlik nefyedilmiştir* çünkü Ali'nin peygamber olması imkânsızdır. Dolayısıyla onun sonuçlarının da nefyedilmesi gerekir. Bu sonuçlar, itaatin farz olması ile işin deruhte edilmesidir.

[1403] Sünnetteki haberlerin *üçüncüsü, Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Ali'yi müminlerin emiri olarak selamlayınız".*

[1404] *Cevap, hadisin sahih olduğunu men etmektir. Zira daha önce* açık nassın bulunmadığını gösteren *kesin delil geçmişti.*

[1405] *Yine Hz. Peygamber'in şu sözleri: "Sen benim kardeşimsin, vasimsin, benden sonra halifemsin ve dinimin kadısısın"; "O, Müslümanların efendisi, müttakilerin imamı, nurluların önderidir."*

[1406] Sözü edilen gerekçelere *verilen ayrıntılı cevaplardan sonra* deriz ki Hz. Ali'nin imâmeti hakkında tutundukları *bu naslara, Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delalet eden naslarla muâraza yapılır. Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delalet eden nasların birincisi, şu âyettir: "Allah içinizden iman eden ve salih ameller yapanlara* onlardan öncekileri yeryüzünde halife kıldığı gibi onları da *yeryüzünde halife kılacağını,* onlar için seçtiği dinlerini yerleştireceğini, yaşadıkları korkunun ardından emniyete kavuşturacağını vaat etmektedir"[356]. Hitap sahâbeyedir. *Çoğulun en azı üçtür. Allah'ın vaadi de gerçektir.* Şu halde iman edenlerden bir grupta dinin yerleşmesini sağlayan bir hilafet bulunmak zorundadır. Bu özellikteki *hilafet ise yalnızca dört halifenin halifeliğidir. Dolayısıyla o halifelik, Allah'ın vaat ettiği halifeliktir.*

[1407] *İkincisi yüce Allah'ın şu sözüdür: "Geride kalan bedevîlere de ki siz ilerde çetin bir kavimle savaşmaya çağrılacaksınız. Ya savaşacaksınız ya da teslim olacaklar."*[357] Müslüman olmalarını talep etmek için o kavimle savaşmaya *çağıran Hz. Muhammed (s.a.) değildir. Çünkü* Hz. Peygamber (s.a.) *"Geride kalanlar ganimetleri almak için gittiğinizde 'bırakın biz de sizinle gelelim' diyecekler. Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar. De ki 'bizim ardımızdan gelemezsiniz, Allah önceden böyle dedi'."*[358] âyetinden onların asla ittiba etmeyeceğini anladı. Onları savaşa nasıl çağırsın! Yine geride bırakılanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatında muharebeye çağrılmamışlardır. *Çağıran Ali de değildir. Çünkü* onun halifelik günlerinde *Müslümanlık talebi için herhangi bir savaş olmamış*, imâmet talebi

[١٤٠٢] ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله: هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبياً فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر.

[١٤٠٣] الثالث من وجوه السنة قوله عليه السلام: «سلموا على علي بإمرة المؤمنين» بكسر الهمزة.

[١٤٠٤] الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي.

[١٤٠٥] وكذا قوله: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي دِيني» بكسر الدال، وقوله: «إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغرّ المحجلين».

[١٤٠٦] وبعد الأجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول: هذه النصوص التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه؛ الأول قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ﴾ كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، والخطاب للصحابة وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق فوجب أن يوجد في جماعةٍ منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها.

[١٤٠٧] الثاني قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ وليس الداعي إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام محمداً لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ﴾ إلى قوله: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ كذلكم قال الله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبداً فكيف يدعوهم إلى القتال، وأيضاً فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته عليه السلام ولا علياً لأنه لم يتفق له في أيام خلافته قتال لطلب الإسلام بل لطلب الإمامة

ve imâmetin haklarına riayet edilmesi için savaş olmuştu. *Ali'den sonraki* vali ve hâkimler de *değildir. Çünkü onlar bize göre zalim, onlara göre ise kafirdir. Dolayısıyla "eğer itaat ederseniz Allah size güzel bir ecir verir…"*[359] *âyeti onlara yakışmaz. Şu halde* itaat edildiğinde güzel ecrin ve edilmediğinde şiddetli azabın zorunlu olduğu *o* davetçi, *üç halifeden biridir ve Ebû Bekir'in hilafeti olması gerekir. Zira ayrıntıya girip başka şıkları söyleyen yoktur.* Hatta zâhir, davetçinin Ebû Bekir, âyette zikredilen kavmin de Müseylime taraftarları olan Benû Hanîfe olduğudur.

[1408] *Üçüncüsü: Eğer Ebû Bekir'in hilafeti geçersiz olsaydı* Ebû Bekir *Allah katında yüceltilmez* ve övülmezdi. *Fakat o, Allah katında yüceltilmiştir ve* Resûlüllah'tan sonra *insanların en üstünüdür. İlerde* daha üstünlük meselesinde *bunu daha çok açıklayacağız.*

[1409] *Dördüncüsü: Sahâbe ve Ali, Ebû Bekir'e "Ey Resûlullah'ın halifesi" diyorlardı. Yüce Allah onlar hakkında "onlar doğru kimselerdir" demiştir.* Şu halde Ebû Bekir'in hilafeti haktır.

[1410] *Beşincisi: Eğer imâmet Ali'nin hakkı olsa ve* sizin iddia ettiğiniz gibi *ümmet ona yardım etmemiş olsaydı bütün ümmetlerin en kötüsü olurlardı. Fakat onlar* âyette de belirtildiği gibi *iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan en hayırlı ümmet idiler.*[360]

[1411] *Altıncısı: Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Benden sonra Ebû Bekir'e ve Ömer'e uyunuz". Emrin en aşağı derecesi, olabilirliktir. Şia bu hadisin haber-i vahid olduğunu* ve dolayısıyla kesinlik aranan meselede ona tutunmanın doğru olmadığını *söylemiştir. Biz deriz ki bu hadis, ne* onların daha üstünlüğe delil yaptıkları *kuş haberinden ne de menzile haberinden aşağı kalır.* Menzile haberi daha önce geçmişti. Kuş haberi ise ilerde gelecektir. *Onlar, keyfi bir şekilde kendi görüşlerine uygun haberlerin mütevatir olduğunu, aykırı olanların ise ahad haber olduğunu iddia ediyorlar.* Bu iddia makbul olamaz

[1412] *Yedincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Hilafet benden sonra otuz yıldır. Sonra ısırıcı bir saltanat haline gelecektir."* Hz. Peygamber (s.a.) kendisinden sonra idareyi üstlenenlerin din işlerinde ve Allah kelimesinin yüceltilmesinde onun halifesi olmakla nitelendiğine ve bunların ardından idareye geçen dünya ehlinin kral olmakla nitelendiğine hükmetmiştir. Bu ise dört halifenin hilafetinin sahih olduğunun açık bir delilidir.

ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْراً حَسَناً﴾ الآية فهو أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن وبتركه العذاب الشديد أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر أنه أبو بكر وأن القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة.

[١٤٠٨] الثالث؛ لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان أبو بكر معظماً ممدوحاً عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده بعد رسول الله، وسنزيده شرحاً وبياناً في مسألة الأفضلية.

[١٤٠٩] الرابع؛ كانت الصحابة وعلي يقولون: يا خليفة رسول الله، وقد قال تعالى فيهم: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ فتكون خلافته حقاً.

[١٤١٠] الخامس؛ لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه كما تزعمون لكانوا شرّ الأمم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دلّ عليه نص القرآن.

[١٤١١] السادس؛ قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأقل مراتب الأمر الجواز. قالت الشيعة: هذا خبر واحد فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين. قلنا: ليس أقل من خبر الطير الذي يستدلونه به على الأفضلية كما سيأتي إن شاء الله تعالى، و لا من خبر المنزلة الذي مرّ وهم يدّعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكماً فلا يكون ذلك الادّعاء مقبولاً.

[١٤١٢] السابع؛ قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً» فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده ﷺ موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة الله، وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً وذلك دليلٌ ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة.

[1413] *Sekizincisi: Hz. Peygamber (s.a.)* hastalığı esnasında *namazda kendi yerine Ebû Bekir'i bırakmış* ve ona uymuştur. Daha önce geçtiği gibi *onu azletmemiştir. Dolayısıyla* ondan (s.a.) sonra da *namazda imam olmaya devam etmiştir. Diğer hususlar da böyledir. Çünkü diğer durumlar ile namazı kimse ayırmamıştır. Bu nedenle Ali (r.a.) "Resûlullah dinimizle ilgili hususlarda seni öne aldı, biz dünyamızda seni öne almayalım mı!" demiştir.*

[1414] *Ek: Üç imamın imâmetinin zikredilen gerekçelerin bir kısmıyla ispatlandığını bilirsin.* Şunu kastediyor: Şimdiye dek söylediklerimiz, Ebû Bekir'in imâmetini ispat içindi. Diğer üç imamın imâmetine gelince sen onların tamamının veya bir kısmının geçen gerekçelerin bir kısmıyla ispat edilebileceğini bilirsin. Buna örnek, "Allah içinizden iman eden ve salih ameller yapanlara onlardan öncekileri yeryüzünde halife kıldığı gibi onları da yeryüzünde halife kılacağını, onların için seçtiği dinlerini yerleştireceğini, yaşadıkları korkunun ardından emniyete kavuşturacağını vaat etmektedir"[361] âyeti ile "Hilafet benden sonra otuz yıldır. Sonra ısırıcı krallar gelecektir" hadisi ve "Benden sonra Ebû Bekir'e ve Ömer'e uyunuz" uyunuz hadisidir.

[1415] *Ömer'in halifeliği hususunda* güvenir *yol, Ebû Bekir'in tayinidir.* Ebû Bekir hastalandığı sırada Osman b. Affan'ı çağırdı ve ona şunu yazmasını emretti: "Ebû Bekir b. Kuhâfe'nin dünyadaki son ve âhîretteki ilk anlarında ve fâcirin iyi ve kafirin mümin olduğu bir durumda, size vasiyeti şudur: Ben size Ömer b. Hattâb'ı halife tayin ettim. Eğer güzellikle sürdürürse bu benim onun hakkındaki zannımdır. İsteğim iyiliktir. Şayet güzellikle sürdürmezse zalimler hangi yere varacaklarını görecekler." *Osman ve Ali hakkındaki yol ise biattir.* Zira Ömer, hiç kimseyi tayin etmemiş, bilakis imâmeti altı kişilik şuraya devretmiştir. Bunlar, Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyr ve Sa'd b. Ebû Vakkas'tır. Ömer "Eğer Ubeyde b. Cerrâh hayatta olsaydı onun hakkında hiç tereddüt etmezdim" demiştir. Ömer'in bunları şuraya almasının nedeni onların diğerlerinden daha üstün olduğunu ve başkalarının imâmete elverişli olmadığını düşünmesidir. Onlar hakkında "Allah Resulü (s.a.) bunlardan razı olarak vefat etti" demiştir. Fakat onun nazarında altı kişiden herhangi biri ağır basmamıştır. Bu nedenle tayinde başkalarının görüşünü açığa çıkarmak istemiştir. Bundan dolayı şöyle demiştir: "İki kişi bir tarafa dört kişi bir tarafa ayrılırlarsa çoğunluğun yanında olmak için dört kişiyle birlikte olun. Çünkü onların görüşleri doğruya daha yakındır. Şayet eşit bölünürlerse Abdurrahman'ın bulunduğu grupla birlikte olun." Ömer, kendi namazını kıldırmak için birini tayin etmedi ki onu tayin ettiği anlaşılmasın. Aksine Suhayb'e vasiyet etti. Onlar istişare ettiklerinde Osman üzerinde görüş birliğine vardılar ve Abdurrahman, Osman'a biat etti. Osman şehit olunca da insanlar Ali'ye (r.a.) biat etmekte görüş birliğine vardır.

[١٤١٣] **الثامن أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة** حال مرضه واقتدى به **وما عزله** كما مرّ تقريره **فيبقى** بعده **إماماً فيها فكذا في غيرها إذ لا قائل بالفصل، ولذلك قال علي ﵁: قدّمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدّمك في أمر دنيانا.**

[١٤١٤] **تذنيب؛ إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة** يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر، وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضاً منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، وقوله ﵇: «الخلافة بعدي» الحديث، وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي» إلى آخره.

[١٤١٥] **وطريقه** المعوّل عليه **في حق عمر نص أبي بكر** وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب «هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وإن تكن الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلبٍ ينقلبون»، **وفي حق عثمان وعلي البيعة** فإن عمر لم ينص على أحد بل جعل الإمامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، وقال: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لما ترددت فيه. وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رآهم أفضل ممن عداهم وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم وقال في حقهم: مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ ولم يترجح في نظره واحدٌ منهم، فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال: إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة، ميلاً منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب، وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن، ولم يعين أحداً منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عيّنه بل وصى به إلى صهيب، ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن، ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي ﵁.

Beşinci Maksat: Resûlullah'tan (s.a.) Sonra İnsanların En Üstünü Kimdir?

[1416] *Resûlullah'tan (s.a.) sonra insanların en üstünü bize ve Mu'tezile kudemasının çoğuna göre Ebû Bekir'dir (r.a.). Şia'ya ve sonraki Mu'tezile'nin çoğuna göre ise Ali'dir. Bizim bir takım gerekçelerimiz vardır.*

[1417] *Birincisi, yüce Allah'ın şu sözüdür: "Arınmak için malını veren takvalı kimse o ateşten uzak tutulacaktır"*[362]*. Müfessirlerin çoğu bu âyetin Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu söylemiş ve âlimler de buna itimat etmiştir. Buna göre Ebû Bekir* en takvalı kişidir. En takvalı olan da *Allah katından en üstün olandır. Zira âyette " Sizin en değerli olanınız Allah katında en takvalı olanınızdır"*[363] *buyrulmaktadır. Allah katında değerli olan ise en üstün olandır.* Şu halde Ebû Bekir ümmetin geri kalanından daha üstündür. *Yine "Onun katında hiç kimsenin karşılık verilecek bir nimeti yoktur"*[364] *âyeti de bunu Ali'ye yormamızı engellemektedir. Çünkü onun katında terbiye nimeti vardır.* Zira Hz. Peygamber (s.a.) Ali'yi yetiştirmiştir. *Bu, karşılığı verilecek bir nimettir.* Âyet Ali'ye yorulmadığına göre Ebû Bekir'e yorulacaktır. Zira en takvalı olanın başkası değil, Ebû Bekir ve Ali'den biri olduğunda icma vardır.

[1418] *İkincisi Hz. Peygamber'in (s.a.) "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'i izleyiniz" hadisindeki* ittiba *emri geneldir. Dolayısıyla bu hitaba Ali de girmektedir. Bu hadis, daha üstün olmayı ima etmektedir. Çünkü daha üstün veya eşit olana ittiba etme emri verilmez. Özellikle de onlar arasında bu böyledir. Zira* ilerde geleceği gibi *onlar, daha aşağı olanın imâmetini kesinlikle caiz görmezler.*

[1419] *Üçüncüsü, Hz. Peygamber'in (s.a.) Ebû Derdâ'ya söylediği şu sözüdür: "Vallahi, nebiler ve resullerden sonra Ebû Bekir'den daha hayırlı birinin üzerine güneş doğup batmamıştır."*

[1420] *Dördüncüsü, Hz. Peygamber'in (s.a.) Ebû Bekir ve Ömer için söylediği "O ikisi nebiler ve resullerin dışında cennetteki ihtiyarların efendileridir.*

[1421] *Beşincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Ebû Bekir'in içinde olduğu bir toplumda başkasının onun önüne geçirilmesi yakışık almaz."*

[1422] *Altıncısı, Hz. Peygamber'in (s.a.) Ebû Bekir'i en üstün ibadet olan namazda imâmete geçirmesi ve "Allah ve Resulü Ebû Bekir'den başkasını istemiyor" demesidir.* Bu anlamda başka bir hadis şöyledir: "Allah ve Müslümanlar Ebû Bekir'den başkasını istemiyor". Zira Bilal, Hz. Peygamber'in (s.a.) hastalığında namaz için ezan okudu. Hz. Peygamber (s.a.) Abdullah b. Zema'ya "Çık

المقصد الخامس
في أفضل الناس بعد رسول الله

[١٤١٦] هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي. لنا وجوه؛

[١٤١٧] الأول قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى ۝ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾. قال أكثر المفسرين: و قد اعتمد عليه العلماء أنها نزلت في أبي بكر فهو أتقى ومن هو أتقى فهو أكرم عند الله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وهو أي الأكرم عند الله هو الأفضل فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة، وأيضاً فقوله: ﴿وَمَا لأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى﴾ يصرفه عن الحمل على علي إذ عنده نعمة التربية فإن النبي ربّى علياً وهي نعمةٌ تجزى وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير.

[١٤١٨] الثاني قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» عمّ الأمر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم إذ لا يجوّزون إمامة المفضول أصلاً كما سيأتي.

[١٤١٩] الثالث قوله عليه السلام لأبي الدرداء: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجلٍ أفضل من أبي بكر».

[١٤٢٠] الرابع قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».

[١٤٢١] الخامس قوله عليه السلام: «ما ينبغي لقومٍ فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره».

[١٤٢٢] السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر» وفي معناه قوله: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» وذلك أن بلالاً أذّن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة: «اخرج

ve Ebû Bekir'e söyle insanlara namaz kıldırsın" dedi. Abdullah çıktı ve kapıda Ebû Bekir'in olmadığı bir topluluk içinde Ömer'i gördü. Bunun üzerine "Ey Ömer namazı kıldır" dedi. Ömer tekbir getirdiğinde -ki gür sesli birisiydi- Peygamber (s.a.) onun sesini duydu ve bu sözü üç kez söyledi.

[1423] *Yedincisi, Hz. Peygamber'in şu sözüdür: "Ümmetimin en hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer'dir."*

[1424] *Sekizincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Eğer rabbimden başka bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekir'i dost edinirdim fakat o, benim dinde ortağım, mağarada birlikte olmayı gerekli gördüğüm yoldaşım ve ümmetimdeki halifemdir" hadisidir.*

[1425] *Dokuzuncusu, Hz. Peygamber'in (s.a.)* yanında Ebû Bekir anıldığında *söylediği şu sözüdür: "Nerede Ebû Bekir gibisi! İnsanlar beni yalanlarken o beni tasdik etti, bana iman etti, beni kızıyla evlendirdi, malını bana seferber etti, canıyla destekledi, korku dolu zamanlarda benimle birlikte mücadele etti."*

[1426] *Onuncusu Hz. Ali'nin (r.a.) şu sözüdür: "Peygamberlerden sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer'dir. Sonrasını en iyi Allah bilir." Yine* "Senden sonra yerine geçecek birini *vasiyet* ve tayin *etmeyecek misin" denildiğinde Ali şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.) vasiyet etmedi ki ben vasiyet edeyim. Fakat Allah insanlar için hayır dilerse tıpkı onları daha önce peygamberlerinden sonra en hayırlıları etrafında topladığı gibi onları en hayırlıları etrafında toplar".*

[1427] *Şia* ve onlarla aynı görüşte olanların da Ali'nin daha üstün olduğu *hakkında iki yolu vardır. Birincisi, Ali'nin daha üstün olduğuna genel olarak delalet eden yoldur ve bir kısım gerekçelerden ibarettir.*

[1428] *Birincisi: Mübâhele âyetidir.* Bu âyet şöyledir: "De ki bizim çocuklarımızı ve sizin çocuklarınızı, bizim kadınlarımızı ve sizin kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım…"[365] *Bu âyetle şöyle delil getirmişlerdir: Yüce Allah'ın "bizi" sözüyle Hz. Peygamber'in kendisi kastedilmemiştir.* Çünkü insan kendisini çağırmaz. *Aksine onunla kastedilen Ali'dir. Sahih haberler* ve nakil erbabı nezdinde sabit rivayetler *delalet etmektedir* ki Hz. Peygamber (s.a.) o makama Ali'yi çağırmıştır. Gerçekte *Hz. Ali'nin kendisi, Hz. Muhammed'in (s.a.) kendisi değildir. Kastedilen,* fazilet ve kemalde *eşitliktir. Peygamberlik üstünlüğünde bununla amel edilmemiş ve diğerlerinde hüccet olarak kalmıştır.* Dolayısıyla Ali peygamberlik dışında bütün faziletlerde Hz. Peygamber'e eşittir. Bu nedenle de ümmetten daha üstündür.

وقل لأبي بكر يصلي بالناس» فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعةٍ ليس فيهم أبو بكر فقال: يا عمر صلِّ بالناس. فلما كبّروا كان رجلاً صيتاً وسمع ﷺ صوته؛ قال ذلك ثلاث مرات.

[١٤٢٣] السابع قوله ﷺ: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر».

[١٤٢٤] الثامن قوله ﷺ: «لو كنتُ متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذتُ أبا بكر خليلاً ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي».

[١٤٢٥] التاسع قوله ﷺ وقد ذكر عنده أبو بكر: «وأين مثل أبي بكر كذّبني الناس وصدّقني وآمن بي وزوّجني ابنته وجهّزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف».

[١٤٢٦] العاشر قول علي رضي الله عنه: خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم، وقوله: إذ قيل له: ما توصي أي ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما أوصى رسول الله حتى أوصى، ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم.

[١٤٢٧] لهم أي للشيعة ومن وافقهم فيه أي في بيان أفضلية علي مسلكان؛ الأول ما يدل عليه أي على كونه أفضل إجمالاً وهو وجوه؛

[١٤٢٨] الأول آية المباهلة وهي قوله تعالى: ﴿تَعَالَوا نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ﴾. وجه الاحتجاج أن قوله تعالى: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ لم يرد به نفس النبي لأن الإنسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي. دلّت عليه الأخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه ﷺ دعا علياً إلى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون أفضل من الأمة.

[1429] *Bazen* "kendimiz" ifadesiyle *kastedilenin,* sadece *Ali olduğu men edilir. Buna göre Hz. Peygamber'in* örfte kendisi yerini tutan *bütün yakınları ve hizmetçileri ona dahildir. Çoğul kipinin kullanılması da bu anlama delalet etmektedir.*

[1430] *İkincisi, kuş haberidir. Buna göre Hz. Peygamber(s.a.)* kendisine kızartılmış bir kuş hediye edildiğinde *"Allahım yaratıklarından sana en sevimli olanı gönder de bu kuşu benimle birlikte yesin" demiştir. Ardından Ali gelmiş* ve onunla (s.a.) birlikte kuşu yemiştir. Allah'ın sevgisi sevabın ve tazimin çokluğudur. Dolayısıyla da Ali en üstün ve sevabı en çok olandır.

[1431] *Şöyle cevaplanmıştır: Bu haber Ali'nin her şeyde Allah'a en sevimli olduğuna delalet etmez, çünkü taksim yapmak ve bütün ve bazı lafızlarını dâhil etmek mümkündür.* Nitekim sözü "Her şeyde veya bazı şeylerde yaratıklarının sana en sevimlisi" diye açıklamak doğru olmaz. Bu takdirde başka şeyde değil de bir şeyde daha çok sevap kazanmış olması mümkündür. Dolayısıyla da hadis mutlak olarak en üstün olmaya delalet etmez.

[1432] *Üçüncüsü Hz. Peygamber'in Züssüdye hakkındaki şu sözüdür: "Onu insanların en hayırlısı öldürecektir".* Başka bir rivayette "bu ümmetin en hayırlısı" demiştir. *Onu da Ali öldürmüştür.*

[1433] *Buna şöyle cevap verilmiştir: Ali onu doğrudan öldürmemiştir. Buna göre Ali'nin taraftarlarından onu doğrudan öldüren kimse Ali'den* ve diğer bütün insanlardan *daha hayırlı olacaktır.* Bu ise icmayla yanlıştır. *Yine Hz. Peygamber'le (s.a.) tahsis edilir.* Yani Hz. Peygamber (s.a.), hadiste zikredilen insanların dışındadır. Aksi halde Ali, ondan daha hayırlı olur *ve bu takdirde hadisin, geri kalanlar için genelliği zayıflar.* Denilmiştir ki doğru cevap şudur: Ali onu öldürdüğünde insanların en hayırlısı idi. Çünkü onu öldürmesi kendi halifeliği zamanında, önceki üç halifenin göçüşünden sonra idi.

[1434] *Dördüncüsü, Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Kardeşim, vezirim ve ardımda bıraktıklarım içinde dinimi uygulayacak ve vaadimi gerçekleştireceklerin en hayırlısı, Ali b. Ebû Talib'tir."*

[1435] *Şöyle cevaplanmıştır: Bu hadiste* kardeşlik ve vezirliğin daha üstün olmaya delaleti yoktur. Sözün kalan kısmı ise dinini *uygulayacak ve* vaadini *gerçekleştireceklerin en hayırlısı olduğuna delalet etmektedir.* Çünkü "uygulayacak" sözü, "bıraktıklarım" sözünün ikinci mefulü yahut onun mefulünün bir durumudur. *Bu takdirde hepsini kuşatmaz.*

[1436] *Beşincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) Fatıma'ya söylediği şu sözüdür: "Seni ümmetimin en hayırlısıyla evlendirmeme razı mısın?"*

[١٤٢٩] وقد يمنع أن المراد بـ ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفاً منزلة نفسه ﷺ داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع.

[١٤٣٠] الثاني خبر الطير وهو قوله ﷺ حين أهدي إليه طائر مشوي: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير» فأتى علي وأكل مع الطائر والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو أفضل وأكثر ثواباً.

[١٤٣١] وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال: أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء وحينئذٍ جاز أن يكون أكثر ثواباً في شي دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقاً.

[١٤٣٢] الثالث قوله ﷺ في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق» وفي رواية «خير هذه الأمة» وقد قتله علي.

[١٤٣٣] وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه ومن سائر الخلق وهو باطلٌ إجماعاً، وأيضاً فمخصوصٌ بالنبي أي هو خارجٌ من الخلق المذكور في الحديث وإلا كان علي خيراً منه ويضعف حينئذٍ عمومه للباقي وقيل: الصواب في الجواب أن علياً حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة.

[١٤٣٤] الرابع قوله ﷺ: «أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي دِيني وينجز وعدي علي بن أبي طالب».

[١٤٣٥] وأجيب بأنه لا دلالة للأخوّة والوزارة على الأفضلية، وأما باقي الكلام فإنه يدل على أنه خير من يتركه قاضياً لِدينه ومنجزاً لوعده وذلك لأن قوله يقضي مفعول ثانٍ لا تركه أو حال من مفعوله وحينئذٍ فلا يتناول الكل.

[١٤٣٦] الخامس قوله ﷺ لفاطمة: «أما ترضين أني زوّجتك من خير أمتي».

[1437] *Şöyle cevaplanmıştır: Bu, onun bütün yönlerden en hayırlı olmasını gerektirmez. Belki de kastedilen, Fatıma için* yakınlık, şefkat ve uygunluğa riayet bakımından *onların en hayırlısıdır.*

[1438] *Altıncısı, Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Ardımda bıraktıklarım içinde en hayırlısı Ali'dir".*

[1439] *Buna daha önce anlatıldığı şekilde cevap verilmiştir.* Buna göre Ali'nin bütün yönlerden en hayırlı olması gerekmez, aksine bu, dinin uygulanması ve vaadin gerçekleştirilmesi hususunda olabilir.

[1440] *Yedincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Ben âlemlerin efendisiyim, Ali de Arapların efendisidir" sözüdür.* Hz. Aişe (r.a.) şöyle demiştir: "Ben Hz. Peygamber'in (s.a.) yanındaydım, Ali geldi. Hz. Peygamber 'Bu, Arapların efendisidir' dedi. Ben 'Babam anam sana feda olsun ey Allah'ın Resulü Arapların efendisi sen değil misin' dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) 'Ben âlemlerin efendisiyim, Ali ise Arapların efendisidir' dedi."

[1441] *Şöyle cevaplanmıştır: Efendilik, daha üstün olmak değil, yükselmek demektir. Öyle olduğu kabul edilse bile genellik bildirmeyen haber gibidir.* Dolayısıyla Ali'nin her şeyde efendi olması gerekmez, bir kısım şeylerde efendi olması yeterlidir.

[1442] *Sekizincisi, Hz. Peygamber'in Fatıma'ya söylediği şu sözüdür: "Allah yeryüzünde yaşayanlara muttali oldu ve onlardan senin babanı seçip onu peygamber yaptı. Sonra ikinci kez muttali oldu ve onlardan senin kocanı seçti."*

[1443] *Şöyle cevaplanmıştır: Genellik bildirmez. Belki Allah, Ali'yi cihat için veya Fâtıma'ya koca olmak için seçmiştir.*

[1444] *Dokuzuncusu: Hz. Peygamber (s.a.) sahâbîler arasında kardeşlik kurduğunda Ali'yi kendisine kardeş yaptı.* Bu, Ali'nin mertebesinin yüceliğine ve en üstün olduğuna delalet etmektedir.

[1445] *Denilmiştir ki* Ali'yi kardeş edinmesi onun en üstün olduğuna *delalet etmez. Çünkü bu, Hz. Peygamber'in yakınlığı nedeniyle fazla şefkat göstermesinden ve fazlaca ülfet ve hizmetten dolayı olabilir.*

[1446] *Onuncusu: Hz. Peygamber (s.a.) Ebû Bekir ve Ömer'i Hayber'e gönderdi. Onlar yenilerek döndüler. Bunun üzerin Hz. Peygamber "Bugün sancağı bir adama vereceğim ki Allah ve Resulü onu seviyor ve o da Allah ve Resulü'nü seviyor. Kaçmayacak, tekrar tekrar saldıracak" dedi ve sancağı Ali'ye verdi.* Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.) önce Ebû Bekir'i gönderdi. Ebû Bekir yenilerek döndü. Sonra Ömer'i gönderdi. O da aynı şekilde döndü. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) kızdı. Sabah olunca elinde

[١٤٣٧] وأجيب بأنه لا يلزم منه كونه خيراً من كل وجه، ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة.

[١٤٣٨] السادس قوله ﷺ: «خير من أتركه بعدي علي».

[١٤٣٩] وأجيب بما مرّ من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدِين وإنجاز الوعد.

[١٤٤٠] السابع قوله ﷺ: «أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب» قالت عائشة رضي الله عنها: كنتُ عند النبي إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب». فقلتُ: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألست سيد العرب. فقال: «أنا» الحديث.

[١٤٤١] أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء بل في بعض الأشياء.

[١٤٤٢] الثامن قوله ﷺ لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباكِ فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانيةً واختار منهم بعلك».

[١٤٤٣] وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو لبعلية فاطمة.

[١٤٤٤] التاسع أنه ﷺ لما آخى بين الصحابة اتخذه أخاً لنفسه وذلك يدل على علوّ رتبته وأفضليته.

[١٤٤٥] قيل: لا دلالة لاتخاذه أخاً على أفضليته إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة.

[١٤٤٦] العاشر قوله ﷺ بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرّاراً غير فرّار» وأعطاها علياً فإنه روي أن ﷺ بعث أبا بكر أولاً فرجع منهزماً وبعث عمر ثانياً فرجع كذلك فغضب النبي ﷺ لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه

bir sancakla insanlar arasına çıktı ve "Bugün sancağı bir adama vereceğim ki Allah ve Resulü onu seviyor ve o da Allah ve Resulü'nü seviyor. Kaçmayacak, tekrar tekrar saldıracak" dedi. Muhacirler ve Ensar sancağı almak istediler ama o (s.a.) "Ali nerede" diye sordu. Onun gözünden rahatsız olduğu söylendi. Hz. Peygamber (s.a.) onun gözünü tükürükledi, sonra sancağı ona verdi. *Bu, Hz. Peygamber'in Ali'yi nitelediği durumun başkasında olmadığını göstermektedir* ve Ali'nin başkalarından daha üstün olmasını gerektirmektedir.

[1447] *Denilmiştir ki* bu *toplamın nefyi, onun her bir parçasının nefyiyle olmak zorunda değildir. Aksine onun tekrar tekrar saldırıp ardına dönüp kaçmamasının nefyedilmesiyle olabilir. Bu takdirde mutlak olarak daha üstün olması gerekmez*, sadece tekrar tekrar saldırması ve kaçmaması bakımından daha üstün olur.

[1448] *On birincisi yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.) hakkındaki şu âyetidir: "Allah, Cebrail ve müminlerin sâlihi onun mevlâsıdır"*[366]*. Âyette "müminlerin sâlihi" ile kastedilen Ali'dir. Nitekim müfessirlerin çoğu böyle nakletmiştir.* Mevlâ, yardımcı anlamındadır. Sahâbe arasında Ali'nin seçilip Hz. Peygamber'e yardımından bahsedilmesi, onun sahâbîlerden daha üstün olduğunu göstermektedir. Zira ona yardım en üstün ibadetlerdendir. Yine Allah kendisiyle başlamış, ardından Cebrail'i, sonra da Ali'yi getirmiştir. Bu durum, Ali'nin başkalarından üstün olduğunu göstermektedir.

[1449] *Denilmiştir ki* kastedilenin Ali olduğuna dair deliliniz *çoğunluğun ve bir grup müfessirin görüşüne aykırıdır. Zira çoğunluk âyetin genel* olup Ali'yi ve başkalarını kuşattığını düşünürken Dahhâk vb. müfessirlerden *bir grup da kastedilenin, Ebû Bekir ve Ömer olduğunu düşünmektedir.*

[1450] *On ikincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Kim Adem'in ilmine, Nuh'un takvasına, İbrahim'in hilmine, Musa'nın heybetine ve İsa'nın ibadetine bakmak isterse Ali b. Ebû Talib'e baksın." Böylece Hz. Peygamber (s.a.) onu* adı anılan *peygamberlerle eşitlemiştir. Oysa bu peygamberlerin diğer sahâbîlerden üstün olduğu hususunda icma vardır.* Dolayısıyla onlara eşit olan da böyledir.

[1451] *Şöyle cevaplanmıştır: Bu hadis,* Ali'nin tek bir fazilette o peygamberlerden her birine *benzetilmesinden ibarettir ve* her bir fazilette onlardan her birine *eşit olduğuna delalet etmez. Aksi halde Ali,* zikredilen *peygamberlerden daha üstün olurdu. Çünkü* bu takdirde *her birinin faziletine ve ilaveten diğerlerinin faziletine sahip olacaktır. Oysa* muhalif ortaya çıkmadan önce *peygamberlerin velilerden daha üstün olduğunda icma* oluşmuştu.

راية فقال: «لأعطين» إلى آخره فتعرّض له المهاجرون والأنصار فقال ﷺ: «أين علي». فقيل: إنه أرمد العين. فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه.

[١٤٤٧] فقيل: نفي هذا المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزءٍ منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرّاراً غير فرّار ولا يلزم حينئذٍ الأفضلية مطلقاً بل في كونه كرّاراً غير فرّار.

[١٤٤٨] الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي: ﴿فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلاَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ والمراد بـ﴿صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ علي كما نقله كثيرٌ من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات، وأيضاً بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غير.

[١٤٤٩] فقيل: دليلكم على أن المراد به علي معارضٌ بما عليه الأكثر من العموم الشامل له ولغيره و بما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من أن المراد أبو بكر وعمر.

[١٤٥٠] الثاني عشر قوله ﷺ: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب» فقد ساواه النبي ﷺ بالأنبياء المذكورين وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً فكذا من ساواهم.

[١٤٥١] وأجيب بأنه تشبيهٌ لعلي بكل واحدٍ من هؤلاء الأنبياء في فضيلةٍ واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحدٍ منهم وإلا كان علي أفضل من الأنبياء المذكورين لمشاركته ومساواته حينئذٍ لكلٍّ منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والإجماع منعقدٌ قبل ظهور المخالف الثابت على أن الأنبياء أفضل من الأولياء.

[1452] *İkinci Yol: Ali'nin* en üstün olduğuna *ayrıntılı olarak delalet eden delil şöyledir: Kişinin başkasından üstünlüğü ancak sahip olduğu yetkinliklerle olur. Sahâbede dağınık olarak yetkinlikler ise Ali'de bir araya gelmiştir. Bu yetkinlikler şunlardır.*

[1453] *Birincisi ilimdir. Ali sahâbenin en bilgilisidir. Çünkü son derece zekiydi ve öğrenmeye istekliydi. Hz. Muhammed (s.a.) ise insanların en bilgilisi ve öğretmeye en isteklisiydi. Ali küçüklüğünde onun (s.a.) evindeydi ve büyüdüğünde de onun damadıydı. Her zaman onun huzuruna giriyordu.* Ali'ye ve onun öğretmenine (s.a.) dair *bu* söylediklerimiz, *Ali'nin ilimde ulaşılabilecek son noktaya ulaşmış olmasını gerektirir. Oysa Ebû Bekir büyüklüğünde hizmetiyle bağlantı kurdu. Günde bir veya iki kez Hz. Peygamber'e (s.a.) ulaşıyordu. Ayrıca Hz. Peygamber "Sizin en iyi yargıcınız Ali'dir" demiştir. Yargı ise bütün bilgilere ihtiyaç duyar.* Dolayısıyla da Ali ilimlerin tamamında daha bilgilidir. *"Sizin ferâizi en iyi bileniniz Zeyd'dir" ve "Sizin en kârîniz Übey'dir" gibi hadisler bu hadisle çelişmez.* Çünkü bu hadislerden biri ferâiz ilminde diğeri kıraat ilminde üstünlüğe delalet etmektedir. *Yine yüce Allah "Onu belleyici kulaklar da bellesin diye"*[367] *demiştir. Müfessirlerin çoğuna göre bu Ali'dir.* Övgü makamı, övüldüğü şeye sahip olmayı gerektirir. *Ayrıca Ali, Ömer'in altı ayda doğuran bir kadını recmetmesini engelledi* ve yüce Allah'ın "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler"[368] âyetinin "onun hamileliği ve sütten kesilmesi otuz aydır"[369] âyetiyle birlikte hamileliğin en kısa süresinin altı ay olduğunu gösterdiğine dikkatini çekti. Yine Ali, Ömer'in kendisine gelip zina ettiğini itiraf eden *hamile kadını recmetmesini engelledi* ve "Senin kadın üzerinde hükümranlığın olabilir ama onun karnındakine hükümran değilsin" dedi. *Bunun üzerine Ömer* bu iki hükümden her biri hakkında *"Ali olmasaydı Ömer helak olurdu" dedi. Yine Ali "Eğer bana minder serilse, sonra üzerine otursam Tevrat'a inananlara Tevrat'larıyla, İncil'e inananlara da İncil'leriyle, Zebur'a inananlara Zebur'larıyla, Furkân'a inananlara ise Furkân'larıyla hükmederdim" demiştim.* Kastedilen, onun ilminin bu dört kitaptakileri kuşattığıdır, yoksa bunlarda neshedilmiş âyetlerle hükmedilmesinin caiz olduğu değildir. Dolayısıyla Ebû Hâşim'in "Tevrat neshedilmiştir, nasıl olur da onunla hüküm verilir" itirazı yöneltilemez. Ali'nin şu sözü bizim dediğimize delalet etmektedir: *"Allah'a yemin olsun ki karada, denizde, ovada, dağda, gökte, yerde, gecede veya gündüzde inen hiçbir âyet yoktur ki ben onun kim ve hangi şey hakkında indiğini bilmeyeyim."* Onun sözünün başının varsayımı içermesi de bunu desteklemektedir.

[١٤٥٢] المسلك الثاني ما يدل عليه أي على كون أفضل تفصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات، وقد اجتمع في علي منها ما تفرّق في الصحابة وهي أمور؛

[١٤٥٣] الأول العلم، وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم، ومحمد ﷺ أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت، وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ، وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرةً أو مرتين، ولقوله عليه السلام: «أقضاكم علي» والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فيكون أعلم فيها جميعاً فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أبيّ فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ أي حافظة، وأكثر المفسرين على أنه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولأنه أي علياً نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ونبّهه على أن قوله تعالى: ﴿وَالوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولاَدَهُنَّ حَولَينِ كَامِلَينِ﴾ مع قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْراً﴾ يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، و نهاه أيضاً عن رجم الحاملة التي أقرّت عنده بالزنا وقال: إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدةٍ من القضيتين: لولا علي لهلك عمر. ولقول علي: لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها، ويدل على ما ذكرناه قوله: والله ما من آيةٍ نزلت في برٍّ أو بحر أو سهلٍ أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيءٍ نزلت ويؤيده أن أول كلامه مشتملٌ على الفرض

Selim fıtratın da tanıklık ettiği gibi bu, hüküm verilebilmesini gerektirmez. *Yine Ali hutbesinde tevhidin, adaletin, peygamberliğin, kaza ve kaderin sırlarından* diğer *sahâbîlerin sözlerinde benzeri görülmediği şekilde söz etmiştir.* Bu da onun en bilgili olduğunu göstermektedir. *Yine bütün fırkalar,* kelâmî *esaslarda ve* fıkhî *meselelerde Ali'ye mensupturlar. Keza batının tasfiyesi ilminde mutasavvıflar da böyledir.* Meşayihin hırkası, Ali'de son bulunur. *Müfessirlerin önderi İbn Abbas, onun öğrencisidir. Ali fıkıh ve fesahatte zirvedeydi. Nahiv ilmi, ondan çıkmıştır ve* nahiv hakkında ilk konuşan ve *Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye nahvi yazıya aktarmasını emreden odur.* Nitekim bu, meşhurdur. *Aynı şekilde şecaat ve silah kullanma bilgisi ile yiğitlik ve ahlak bilgisi de böyledir.* Zira o, bunları başkalarından daha iyi biliyordu.

[1454] *İkincisi zühddür. Dünya kapılarının genişliğine rağmen onun bu nimetlerden faydalanmadığı, yiyecek ve giyeceklerde basitliği tercih ettiği* ve hazlara iltifat etmediği *meşhurdur. Hatta dünyaya "Seni üç talakla boşadım" demiştir.*

[1455] *Üçüncüsü cömertliktir.* Ali'nin *ihtiyaç sahiplerini* ve miskinleri *kendine ve ailesine tercih ettiği* meşhurdur. Bu onun adetiydi. *Hatta* daha önce anlatıldığı üzere *namazda yüzüğünü tasadduk etti ve* onun *hakkında âyet indi.* Yine adak orucu tuttuğu günün gecelerinde iftar edeceği yiyeceği tasadduk etti ve onun hakkında "Sevdikleri yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler"[370] âyeti indi.

[1456] *Dördüncüsü, şecaattir. Onun savaşlardaki çarpışmaları, kahramanlarla karşılaşması, cahiliyenin önde gelenlerini öldürmesi bize tevatürle ulaşmıştır. Hatta Hz. Peygamber (s.a.) Ahzâb günü Ali'nin vuruşu için "İnsanların ve cinlerin ibadetinden daha hayırlıdır" demiştir. Onun Hayber ve başka savaşlardaki vakıaları bize tevatürle ulaşmıştır.*

[1457] *Beşincisi ahlakının güzelliğidir.* Onun ahlakının güzelliği *öylesine* meşhur olmuştur *ki adı şakacıya çıkmıştır.* Hz. Peygamber (s.a.) "Güzel ahlak imandandır" demiştir.

[1458] *Altıncısı, çok güçlü olmasıdır. Öyle ki Hayber kapısını eliyle sökmüş ve demiştir ki "Hayber'in kapısını cismani güçle değil, ilâhî güçle söktüm".*

والتقدير، وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على أنه أعلم ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى، وعلم النحو إنما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه أولاً و أمر أبا الأسود الدئلي بتدوينه كما هو المشهور، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة وكذا علم الفتوّة والأخلاق فإنه كان أعلم بها من غيره.

[١٤٥٤] الثاني من تلك الأمور الزهد. اشتهر عنه أنه مع اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشّن في المآكل والملابس ولم يلتفت إلى الملاذ حتى قال للدنيا: طلّقتكِ ثلاثاً.

[١٤٥٥] الثالث الكرم قد اشتهر عنه أنه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه وأهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدّق في الصلاة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل على ما مرّ وتصدّق أيضاً في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾.

[١٤٥٦] الرابع الشجاعة. تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال ﷺ يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين» وتواتر وقائعه في خيبر وغيره.

[١٤٥٧] الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب إلى الدعابة وقد قال ﷺ: «حسن الخلق من الإيمان».

[١٤٥٨] السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال: ما قلعت باب خيبر بقوةٍ جسمانية لكن بقوة الهية.

[1459] *Yedincisi nesebi ve Hz. Peygamber'e (s.a.) hem nesep hem de hısımlık yoluyla yakınlığıdır. Bu kapalı değildir. Abbas her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.) amcası olsa da Abdullah'ın babadan kardeşiydi. Ebû Tâlib ise Abdullah'ın ana-baba bir kardeşiydi.*

[1460] *Sekizincisi Fatıma gibi* âlem kadınlarının efendisi olan *eşe ve Hasan ve Hüseyin gibi* hadiste geçtiği üzere *cennet gençlerinin efendisi olan çocuklara sahip olmasıdır. Sonra torunları, insanların, âlemlerden üstün olduklarında görüş birliği ettiği kimselerdendir. Öyle ki Beyazıt Bistâmî* mertebesinin yüceliğine rağmen *Cafer Sâdık'ın (r.a.) evinde sakaydı. Marûf el-Kerhî, Ali b. Musa Rıza'nın evinde kapıcıydı.* Bu, doğruluğunda şüphe olmayan hususlardandır. Zira Marûf Hıristiyan bir çocuktu. Ali b. Musa elinde Müslüman oldu ve ona hizmet ediyordu. Fakat Beyazıt Bistâmî Cafer Sadık'a yetişmemiştir hatta Marûf'tan sonradır. Ama Cafer'in ruhaniyetinden feyiz alıyordu. Bundan dolayı onun Cafer Sadık'a intisap ettiği meşhur olmuştu. Sözü edilen bu sıfatlar Ali'de toplandığına göre onun başkalarının daha üstün olması gerekir.

[1461] *Bütün gerekçelerin cevabı: Bütün bunlar üstün olmaya delalet eder ama en üstün olmaya delalet etmez. Nasıl olur!* Bizim konuştuğumuz anlamda *en üstünlük, sevabın çokluğuna* ve Allah katında şerefli olmaya *varır. Bu ise* ibadetleri *ifa etmeye,* ibadetlerde *ihlaslı olmaya, İslâm'ın desteklenmesi ve dinin güçlendirilmesi uğruna sergilenen kahramanlıklara raci şeylere varır.* Siyer kitaplarında mâlûmdur ki Ebû Bekir Müslüman olduğunda Allah'a çağırmakla meşgul oldu. Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Osman b. Mazûn onun eliyle Müslüman olmuştur. Bu sahâbîlerle İslâm güçlenmiştir. Ebû Bekir Hz. Peygamber'in hayatında ve vefatından sonra daima kafirlerle mücadele ve Allah'ın dinini yüceltme işiyle meşgul oldu.

[1462] *Bil ki kimin daha üstün olduğu meselesinde kesin bir sonuca ulaşılamaz.* Çünkü akıl kendi başına sevabı çok olan anlamında en üstünün kim olduğunu bilemez. Aksine bunu bilmenin yolu nakildir. Bu mesele *herhangi bir amelin taalluk ettiği bir mesele değildir ki bu hususta* amelî hükümlerde yeterli görülen zanla yetinilsin. Aksine bu, kesinliğin arandığı ilmî bir meseledir.

[١٤٥٩] السابع نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرةً وهو غير خفي، وعباس وإن كان عم النبي ﷺ لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو طالب أخاه من الأب والأم.

[١٤٦٠] الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة كما ورد في الحديث ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين، حتى كان أبو يزيد مع علوّ طبقته سقّاءً في دار جعفر الصادق رضي الله عنه، و كان معروف الكرخي بوّاب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم على يده علي بن موسى وكان يخدمه، وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخرٌ عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتساباً إليه، وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره.

[١٤٦١] والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة وأما الأفضلية فلا؛ كيف ومرجعها أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها إلى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود إلى الاكتساب للطاعات والإخلاص فيها وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوّى بهم الإسلام، وكان دائماً في منازعة الكفار وإعلاء دين الله في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته.

[١٤٦٢] واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين إذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسألة مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كافٍ في الأحكام العملية بل هي مسألةٌ عملية يطلب فيها اليقين والنصوص

İki taraftan da zikredilen naslar çeliştikten sonra kesinlik ifade etmez. Nitekim bu, insaflı kimseye kapalı değildir. Çünkü nasların hepsi ya ahad haberdir ya da delaleti zannîdir. Ayrıca da çelişkilidir. Sevabı doğuran pek çok sebebe sahip olmak, sevabın artmasını kesin olarak değil, zannî olarak gerektirir. Çünkü sevap, daha önce öğrendiğin gibi, Allah'ın fazlıdır. Allah itaatkarı ödüllendirmezken başkasını ödüllendirebilir. İmametin sübutu her ne kadar katî ise de daha üstünlüğü kesinlemeyi ifade etmez, aksine olsa olsa zan verir. Nasıl olur! Daha aşağı derecede olanın imâmetinin daha üstün olan varken sahih olmayacağı dahi kesin değildir. *Fakat biz selefin şöyle dediğini gördük: En üstün Ebû Bekir'dir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir. Onlar hakkındaki hüsn-i zannımız şu sonuca götürdü: Eğer bunu bilmeselerdi bu hususta icma etmezlerdi. Dolayısıyla bizim bu* söz *hakkında onlara uymamız ve işin hakikatini Allah'a havale etmemiz gerekti.*

[1463] Âmidî şöyle dedi: "Üstün tutmayla bazen iki şahıstan birinin diğerinde bulunmayan ya bilen ve bilmeyen örneğinde olduğu gibi bir erdemin aslına sahip olması ya da daha bilgili örneğinde olduğu gibi bir erdemde fazlalığa sahip olması kastedilir. Bu da sahâbe arasında kesin olarak bilinen şeylerden değildir. Zira içlerinden birinin sahip olduğu açığa çıkan hiçbir erdem yoktur ki bir başkasının bu erdemde o sahâbîye ortaklığını açıklamak mümkün olmasın. Ortak olmadığı varsayılsa bile diğerinin başka bir erdeme sahip olduğunu açıklamak mümkündür. Erdemlerin çokluğunu tercihin yolu yoktur, zira tek bir erdem, ya kendinde şerefinin fazlalığı ya niceliğinin fazlalığı nedeniyle pek çok erdemden üstün olabilir. Bu anlamda da daha üstünlüğü kesinlemenin yolu yoktur.

Altıncı Maksat: Daha Üstün Olan Varken Daha Aşağı Derecedekinin İmameti

[1464] *Bir topluluk* -İmâmiyye gibi- *bunu reddetmiştir. Çünkü bu, aklen çirkindir. Kuşkusuz Şâfî'yi fakihlerden birinin dersine girmeye ve onun fetvasıyla amel etmeye zorlayan kimse aklın hükmüne aykırı hüküm veren sefîh biri olarak görülür. Çoğunluk ise bunu mümkün görmüş* ve şöyle demiştir: Zikredilen örnekte olduğu gibi daha aşağıda olanın daha aşağıda olduğu hususlarda ona başkan ve önder yapılması çirkin görülür. Fakat söz ettiğimiz meselede olduğu gibi başka durumlarda başkan ve önder yapılması, çirkin görülmez. *Zira belki o, imâmete üstün olandan daha uygundur. Çünkü her işin deruhte edilmesi* ve yapılmasında *dikkate alınan şey, onun yarar ve zararlarını bilmek ve gereklerini yerine getirme gücüne sahip olmaktır. İlim ve amelde daha aşağı mertebede olan nice insanlar vardır ki liderlik* ve başkanlığı *daha iyi bilirler, onun şartlarını daha iyi yerine getirirler*

المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً، وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً بل ظناً لأن الثواب تفضلٌ من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل، لكنّا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله.

[١٤٦٣] قال الآمدي: وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الأشخاص عن الآخر إما بأصل فضيلةٍ لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل وإما بزيادةٍ فيها ككونه أعلم مثلاً، وذلك أيضاً مقطوعٌ به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلةٍ تبين اختصاصها بواحدٍ منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلةٍ أخرى ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً.

المقصد السادس في إمامة المفضول مع وجود الفاضل

[١٤٦٤] منعه قوم كالإمامية لأنه قبيحٌ عقلاً فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عدّ سفيهاً قاضياً بغير قضية العقل وجوّزه الأكثرون وقالوا: جعل المفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل إذ المعتبر في ولاية كل أمر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة أعرف وبشرائطها أقوم

ve zorluklarına tahammüle daha muktedirdirler. *Bir topluluk da* bu meselede *ayrıntıya girerek şöyle demiştir: Eğer daha üstün olanın imam yapılması fitneye sebep olacaksa zorunlu değildir.* Nitekim ordu ve reayanın üstün olana değil de aşağı olana itaat edeceği varsayıldığında durum böyledir. *Aksi halde zorunludur.*

Yedinci Maksat: Bütün Sahâbeyi Yüceltmek ve Eleştirmemek Gerekir

[1465] *Bütün sahâbeyi yüceltmek ve onları eleştirmemek gerekir. Çünkü* eksikliklerden münezzeh olan yüce *Allah kitabının birçok yerinde onları yüceltmiş ve övmüştür.* Bunlar şu âyetlerdir: "Muhacirler ve Ensardan ilk öne geçenler ile bunlara iyilikle uyanlar… Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan"[371], "Allah'ın peygamber ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde… onların nuru önlerinden ve arkalarından koşar[372], "Onunla birlikte olanlar, kafirlere karşı şiddetli ama kendi aralarında merhametlidir, onları rüku ve secde halinde Allah'ın fazlını ve rızasını ararken görürsün"[373], "Allah ağacın altında sana biat eden müminlerden razı olmuştur"[374]. Bunlardan başka sahâbenin Allah katında kadrinin büyüklüğüne ve şerefine delalet eden âyetler vardır. *Ayrıca Hz. Peygamber onları sevmiş ve birçok hadiste övmüştür.* Bu hadislerden biri şudur: "Asırların en hayırlısı benim asrımdır, sonra onları izleyenler, sonra onları izleyenlerdir." Bir diğer hadis: "Ashabıma sövmeyiniz. Eğer biriniz Uhud dağı kadar altın bağışlasa onlardan birinin bir ölçeğine hatta yarım ölçeğine dahi ulaşamaz." Bir başka hadis: "Benden sonra ashabımı hedef yapmayınız. Kim onları severse bana sevgisiyle onları sever. Kim onlara kin güderse bana kiniyle kin güder. Kim onlara eza verirse bana eza vermiş demektir. Bana da eza veren Allah'a eza vermiştir. Kim Allah'a eza verirse Allah'ın onu cezalandırması yakındır." Bunlardan başka sahih kitaplarda meşhur hadisler vardır.

[1466] *Sonra sahâbenin yaşantısını teemmül eden, onların din uğruna sergilediği kahramanlıklarına ve çabalarına, Allah ve Resulü'nü desteklemek için mallarını ve canlarını vermelerine vakıf olan kimse, onların şanını yüceltme ve haksızların yönelttiği eleştirilerden onların beri olduğu hususunda hiç kuşku duymaz ve* onların durumuna ilişkin *bu* yakini, *onu sahâbe hakkındaki bu eleştirilerden alıkor ve bunun imana aykırı olduğunu görür. Biz böylesi şeylerle kitabımızı kirletmiyoruz. Eleştiriler hacimli eserlerde tahkikiyle birlikte anlatılmaktadır.* Eğer öğrenmek istersen o kitaplara başvur.

وعلى تحمل أعبائها أقدر، وفصل قومٌ في هذه المسألة فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول وإلا وجب.

المقصد السابع؛
أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم

[١٤٦٥] أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله ﷻ عظّمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنصارِ﴾، وقوله: ﴿يَومَ لاَ يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَينَ أَيدِيهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاء بَينَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً﴾، وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ المُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة منها قوله عليه السلام: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ومنها قوله: «لا تسبّوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»، ومنها قوله: «أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك أن يأخذه» إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح.

[١٤٦٦] ثم أن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شكٌّ في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك أي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للإيمان، ونحن لا نلوّث كتابنا بأمثال ذلك وهي مذكورة في المطوّلات مع التفصي عنها فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها.

[1467] *Sahâbe arasında gerçekleşen fitneler ve savaşlara gelince* Mu'tezile'den *Hişâmiyye bunların gerçekleştiğini inkar etmiştir. Kuşkusuz bu, Osman'ın katli, Cemel ve Sıffin vakaları hakkında tevatüre karşı mükâberedir. Bu olayların gerçekleştiğini kabul edenlerin bir kısmı susmuş* ve bunların doğru veya yanlış olduğuna ilişkin herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Bunlar, Ehl-i Sünnetten bir gruptur. *Şayet bu, malayaniyle meşguliyetten ibarettir demek istemişlerse bunun bir sakıncası yoktur. Zira Şâfiî* ve Seleften başkaları *şöyle demiştir: "O, Allah'ın ellerimizi ondan temizlediği bir kandır. Biz de dilimizi ondan temizleyelim." Şayet bu olayların gerçekleşip gerçekleşmediğini bilemeyiz demek istemişlerse bu yanlıştır, çünkü kesin olarak gerçekleşmiştir.* Sen farkındasın ki ikinci şık söz konusu olayların gerçekleştiğini kabulle çelişir.

[1468] *Amr b. Ubeyd'in taraftarları olan Amriyye ile Vâsıl b. Atâ'nın taraftarları olan Vâsıliyye her iki fırkanın da tanıklığının reddedileceğinde görüş birliği etmiştir. Bunlar "Hepsi bir bakla tanesine tanıklık etseler bile kabul etmeyiz" demiştir. Amriyye böyle demiştir, çünkü onlar,* iki fırkanın *tamamını fâsık görmüştür. Vâsıliyye böyle demiştir çünkü onlar, iki taraftan belirsiz birinin fâsık olduğunu, dolayısıyla herhangi birinin adil olduğunun bilinemeyeceğini düşünmektedir.* Ümmetin *çoğunluğunun benimsediği görüş şudur: Hatalı olan, Osman'ın kâtilleri ve Ali'yle savaşanlardır. Çünkü Osman ve Ali imamdırlar. Dolayısıyla da katil ve muhalefet kesinlikle haramdır.* Fakat Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî gibi bazıları burada hatalı bulmanın fasık görme sınırına ulaşmadığını düşünür. Ashabımızdan birçoğu ve Şia gibi bazıları ise onların fasık olduğu sonucuna varmıştır.

Dördüncü Mersadın Sonucu: İyiliği Emretme ve Kötülüğü Yasaklama

[1469] *Bir topluluk bunun vâcip olduğunu düşünmüş, diğerleri ise reddetmiştir. Doğrusu bu, emredilen ve yasaklanan şeye bağlıdır. Vacibi emretmek vâcip ve mendubu emretmek mendup iken haramı yasaklamak vâcip ve mekruhu yasaklamak menduptur. Sonra bu iş, farz-ı ayn değil, farz-ı kifayedir. Bunu bir topluluk yaptığında diğerlerinin böyle bir yükümlülüğü kalmaz. Çünkü maksat meydana gelir. Her taife diğerinin yapmadığını zannederse bütün gruplar bunu terk etmekle günah işler. Bize göre bu, fürudan iken Mu'tezile'ye göre usuldendir.*

[١٤٦٧] وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة أنكروا وقوعها ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئةٍ أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به إذ قال الشافعي وغيره من السلف: تلك دماء طهّر الله عنها أيدينا فلنطهّر عنها ألسنتنا، وإن أرادوا أنّا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعاً وأنت خبيرٌ بأن الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها.

[١٤٦٨] واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على ردّ شهادة الفريقين. قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها؛ أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع من الفريقين، وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيءٍ منهما والذي عليه الجمهور من الأمة هو أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً إلا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حدّ التفسيق، ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا.

خاتمة للمرصد الرابع
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

[١٤٦٩] أوجبه قوم ومنعه آخرون، والحق أنه تابعٌ للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجباً وبالمندوب مندوباً والنهي عن الحرام واجباً وعن المكروه مندوباً، ثم أنه فرض كفاية لا فرض عين فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظنّت كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول.

[1470] Âmidî şöyle demiştir: Râfızîlerin bir kısmı, hadlerin uygulamasında olduğu gibi imâm tarafından atanıp yetki verilmedikçe iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın zorunlu hatta caiz olmadığını düşünmüştür. Bunların dışındakiler ise mutlak olarak vâcip olduğuna kani olmuş sonra ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet iyiliği emir ve kötülüğü yasaklamanın dinen vâcip olduğunu, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî aklen vâcip olduğunu düşünmüştür. Sonra bu ikisi ihtilaf etmiş ve Ebû Ali el-Cübbâî, güzelliği ve çirkinliği aklen bilinen durumlarda mutlak olarak vâcip olduğunu söylemiştir. Ebû Haşim ise iyiliği emir ve kötülüğü yasaklamanın emreden ve yasaklayandan bir zararın giderilmesini içerdiği ve ondan bu zararı gidermenin başka yolu olmadığı takdirde vâcip olduğunu aksi halde vâcip olmadığını söylemiştir.

[1471] Bize göre iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın vâcipliğine delalet eden şey, icma, Kur'ân ve Sünnettir. İcmâ delalet eder, zira vâcipliğini söyleyenler ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı mutlak olarak vâcip olduğunu, bir kısmı da imamın görevlendirmesiyle vâcip olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla herkes genel olarak onun vâcip olduğunda görüş birliğine varmıştır. "Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun"[375] âyetinde olduğu gibi Kur'ân delalet eder. Hz. Peygamber'in (s.a.) "İyiliği emredeceksiniz, kötülüğü yasaklayacaksınız yahut Allah sizin kötülerinizi iyilerinize musallat edecek, iyileriniz dua edecek ama duaları kabul edilmeyecek" hadisinde olduğu gibi Sünnet delalet eder. Fakat onun caizliğinin imamın görevlendirmesine bağlı olmadığına gelince sahâbîlerden her birinin bir görevlendirme ve imam izni olmaksızın iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamakla meşguliyeti bunu gösterir. Onlar arasında bu yaygındı ve herhangi bir yadırgama olmadı. Dolayısıyla bu, onun caiz olduğuna dair bir icma idi.

[1472] Emrettiği şeyin iyi ve yasakladığı şeyin kötü olduğunu ve o meselenin emreden ve emredilen ve yasaklayan ve yasaklanan kimselerin inançlarının farklılaştığı içtihadî meselelerden olmadığını bildikten sonra *iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın vâcip olmasının iki şartı vardır.*

[1473] *Birincisi, onun bir fitnenin alevlendirmesini mucip olmamasıdır. Aksi halde vâcip olmaz. Aynı şekilde maksada götürmeyeceği zannı varsa da vâcip olmaz. Bu takdirde İslâm'ın sembollerini göstermek müstehaptır.* O, ancak fitneye yol açmadan maksada ulaşılabileceği düşünülüyorsa vâciptir.

[١٤٧٠] قال الآمدي: ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقاً، ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعاً، والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلاً ثم اختلفا فقال الجبائي: يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً، وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضررٍ عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب وإلا فلا.

[١٤٧١] والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فإن القائل قائلان؛ قائلٌ بوجوبه مطلقاً وقائلٌ بوجوبه باستنابة الإمام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾، والسنة كقوله ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب» وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحدٍ من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان إجماعاً على جوازه.

[١٤٧٢] **ولوجوبه** بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكرون وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي **شرطان؛**

[١٤٧٣] **أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة وإلا لم يجب وكذا** لا يجب **إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذٍ إظهاراً لشعار الإسلام** فوجوبه إنما هو إذا جوّز حصول المقصود بلا إثارة فتنة.

[1474] *İkincisi* insanların hallerini *tecessüs* ve teftiş *etmemektir. Bunun sebebi Kur'ân ve Sünnet'tir. Kitap'taki gerekçesi "tecessüs etmeyiniz"*[376] *âyeti ile "İman edenler içinde hayâsızlığın yayılmasını isteyenlere dünyada da âhirette de acı bir azap vardır"*[377] *âyetidir.* İkinci âyet, hayâsızlığın izharı için çalışmanın haramlığına delalet etmektedir. Hiç kuşkusuz tecessüs, hayâsızlık izharı için çabalamaktır. *Sünnetteki gerekçesi ise Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözleridir: "Kim kardeşinin mahremini araştırırsa Allah da onun mahremini araştırır. Allah kimin mahremini araştırırsa onu önceki ve sonraki şahitlerin gözü önünde ifşa eder." "Bu pisliklerden birine bağımlı olan kişi, onu* Allah'ın örtüsüyle *örtsün.* Çünkü bize ayıplarını gösterene biz Allah'ın haddini uygularız." *Yine Hz. Peygamber'in (s.a.) kötülükleri tecessüs etmediği, bilakis onları örttüğü ve onların açığa çıkmasından hoşlanmadığı bilinmektedir. Allah bizi hidayete tabi olan ve Allah Resulü'nü, ashabını, sâlih kullarını izleyenlerden eylesin. Hidayet ve tevfîkin velisi O'dur. Hamd, âlemlerin rabbinedir. O'nun peygamberi Muhammed'e, onun bütün âline ve ashabına* ve kıyamete dek onlara güzellikle tabi olanlara *salat olsun.*

[١٤٧٤] وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن أحوال الناس للكتاب والسنة؛ أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة، ولا شك أن التجسس سعى في إظهارها، وأما السنة فقوله ﷺ: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين»، وقوله ﷺ: «من ابتلي بشيءٍ من هذه القاذورات فليسترها بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حدّ الله»، و أيضاً قد علم من سيرته ﷺ أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها؛ جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

EK: [İSLÂM FIRKALARI]

[1475] *Bu ekte Allah Resulü'nün (s.a.) "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak ve biri hariç hepsi ateştedir. Bu biri ise işte benim ve ashabımın bulunduğu yoldur." sözüyle işaret ettiği fırkalar zikredilecektir. Bu Hz. Peygamber'in (s.a.) mucizelerindendir. Zira haber verdiği gibi çıkmıştır.*

[1476] Âmidî şöyle demiştir: Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatı esnasında içinden münafık olup dıştan müslüman görünenler dışında tek bir inançta ve tek bir yolda idiler. Sonra aralarında ilk olarak imanı ve küfrü gerektirmeyen bir kısım içtihâdî meselelerde ihtilaf çıktı. Bunlardan maksatları, din merasiminin icrası ve şeriat yöntemlerinin idamesiydi. Buna örnek, Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalığı esnasında "Bana bir kağıt getirin size vasiyet yazayım da benden sonra dalalete düşmeyin" sözü hakkındaki ihtilaflarıdır. Ömer "Peygamber acıdan sayıklıyor, bize Allah'ın kitabı yeter" dedi. Bu hususta bağırışlar çoğaldı ve sonunda Hz. Peygamber "Yanımdan kalkın, benim yanımda tartışmak yakışık almaz" istedi. Bir diğer örnek, bundan sonra Üsâme'nin ordusundan geri kalma hususundaki ihtilaflarıdır. Bir grup, "Hz. Peygamber'in (s.a.) sözüne tabi olmak gerekir, Üsâme'nin ordusunu donatın, Allah geride kalana lanet etsin" dedi. Bir grup da Allah Resûlü'nün hastalığında ne olacağını beklemek için geri kalalım dedi. Bir diğer örnek, bundan sonra Hz. Peygamber'in ölümü hakkındaki ihtilaflarıdır. Hatta Ömer şöyle demiştir: "Kim Muhammed öldü derse kılıcımla boynunu vururum, o tıpkı İsa b. Meryem'in göğe yükselmesi gibi göğe yükselmiştir" dedi. Ebû Bekir ise "Kim ki Muhammed'e tapıyorsa kuşkusuz Muhammed ölmüştür; kim de Muhammed'in Tanrı'sına tapıyorsa O diridir, ölmez" demiş ve "Muhammed ancak bir resuldür, ondan önce de resuller gelip geçmiştir. O, ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz? Geriye dönen, Allah'a hiçbir zarar veremez. Allah şükredenlerin mükafatını verecektir."[378] âyetini okudu. Böylece topluluk Ebû Bekir'in sözüne döndü ve Ömer "Âyeti şimdiye kadar hiç duymamış gibiyim" dedi. Bir diğer örnek, bundan sonra Hz. Peygamber'in (s.a.) Mekke'ye mi Medine'ye mi yoksa Kudüs'e mi defnedileceği hakkındadır. Nihayet "peygamberlerin öldükleri yerde defnedileceğini" duyunca ihtilafları bitti. Bir diğer örnek, daha önce geçtiği gibi, imâmet ve Hz. Peygamber'e varis olup olunmayacağı hakkındaki ihtilaflarıdır. Yine zekat vermeyenlerle savaşma hususunda ihtilaf ettiler. Ömer şöyle dedi: "Onlarla nasıl savaşırız, Hz. Peygamber'in (s.a.) 'ben insanlarla Allah'tan başka ilâh yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bu sözü söylediklerinde

تذييل الكتاب

[١٤٧٥] في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: «ستفرق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي» وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به.

[١٤٧٦] قال الآمدي: كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدةٍ واحدة وطريقةٍ واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف فيها بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته: «ائتوني بقرطاسٍ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعدي» حتى قال عمر:إن النبي قد غيّبه الوجع حسبنا الله. وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي: «قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع». وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قومٌ بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام: «جهّزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه». وقال قومٌ بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر: من قال: إن محمداً قد مات علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. وقال أبو بكر: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد إله محمد فإنه حيٌّ لا يموت، وتلا قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ الآية فرجع القوم إلى قوله. وقال عمر: كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن. وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مرّ وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر: كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها

benden kanlarını ve mallarını korumuş olurlar' dedi." Bunun üzerine Ebû Bekir ona şöyle dedi: "O, bu sözün hakkı hariç dememiş miydi? Sözün haklarından biri de namaz kılmak ve zekat vermektir. Eğer Peygamber'e verdikleri bir deve yularını dahi benden esirgerlerse onlarla savaşırım." Sonra Ebû Bekir'in Ömer'i halife tayin etmesi, sonra şura yapılması ve nihayet hilafetin Osman'da karar kılması, sonra Osman'ın katli, Ali ve Muaviye'nin hilafeti, Cemel ve Sıffin vakasında olanlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Sonra kelale, dedenin kardeşlerle birlikte mirası, parmakların hapsi, dişlerin diyeti vb. bir kısım fer'î hükümlerde de ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf sahâbenin son günlerine doğru derece derece artıyor ve yükseliyordu. Nihayet Mabed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Yunus el-Usvârî ortaya çıktı ve kader hakkında ve bütün şeylerin Allah'ın takdirine dayandığı hususunda ihtilaf ettiler. İhtilaf giderek dallandı ve görüşler parçalandı. Sonunda İslâm'a mensup olanlar ve görüş sahipleri yetmiş üç fırkaya ayrıldı.

[1477] Bunu öğrendiysen şöyle deriz: *Bil ki büyük İslâmî fırkalarının sayısı sekizdir: Mu'tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriye, Müşebbihe ve kurtuluşa erenler*[379].

Birinci Fırka: Mu'tezile

[1478] *Vâsıl b. Atâ el-Ğazzâl'in taraftarlarıdır. Vâsıl b. Atâ, Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmıştır.* Buna göre Hasan Basrî'ye bir adam geldi ve şöyle dedi: "Ey din imamı, bizim zamanımızda büyük günah işleyeni tekfir eden bir cemaat -Hâricîlerin Va'îdiyye fırkasını kastediyor- çıktı. Başka bir cemaat de büyük günahları erteliyor ve 'tıpkı küfür varken taat fayda vermeyeceği gibi iman varken de masiyet zarar vermez' diyorlar. Bu hususta nasıl inanmamızı buyurursun." Hasan düşündü ve cevap vermeden önce Vâsıl "Ben büyük günah işleyenin mutlak olarak mümin ve mutlak olarak kafir olduğunu söylemiyorum" dedi. Sonra da kalkıp mescidin sütunlarından birine gitti ve Hasan'ın bağlılarından bir gruba kendi verdiği cevabı *anlatmaya başladı: Büyük günah işleyen kimse ne mümindir ne de kafirdir, iki menzil arasında bir menzildedir.* Anlatımını şöyle diyerek sürdürdü:

عصموا منّي دماءهم وأموالهم» فقال له أبو بكر: أليس قد قال: «إلا بحقها ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو منعوني عقالاً مما أدّوه إلى النبي لقاتلتهم عليه». ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة، ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان، ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين، ثم اختلافهم أيضاً في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الأخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام. وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدور إسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة.

[١٤٧٧] وإذا عرفت هذا فنقول: **اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية؛ المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية.**

الفرقة الأولى المعتزلة

[١٤٧٨] **أصحاب واصل بن عطاء العزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري** وذلك أنه دخل على الحسن رجلٌ فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعةٌ يكفّرون صاحب الكبيرة، يعني وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك، فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب قال: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلق ولا كافرٌ مطلق، ثم قام إلى أسطوانةٍ من أسطوانات المسجد **وأخذ يقرر** على جماعةٍ من أصحاب الحسن ما أجاب به من **أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين** قائلاً:

"Mümin bir övgü ismidir. Fâsık ise övgüyü hak etmez ve dolayısıyla ne mümindir ne de kafirdir. Çünkü kelime-i şahadet getirir ve diğer iyi amelleri yapar. Bu sebeple tövbe etmeden öldüğünde ebedî cehennemde kalacaktır. Zira âhirette yalnızca iki fırka vardır. Birisi cennette, diğeri ise cehennemdedir. Fakat fâsığın azabı hafif olacak ve derecesi de kâfirlerin derecesinin üstünde olacaktır." *Bunun üzerine Hasan "Vâsıl bizden ayrıldı / i'tezele" dedi.* Bundan dolayı Vâsıl ve taraftarları "Mu'tezile" diye adlandırılmıştır.

[1479] *Yine Mu'tezile'ye "Kaderiyye" lakabı verilmiştir. Çünkü onlar kulların fiillerini onların kudretlerine dayandırır* ve fiillerde kaderi inkar ederler. *Onlar derler ki kaderi, onun hayır ve şerrinin Allah'tan olduğunu söyleyenler kaderiyye adını almaya* bizden *daha layıktır.* Çünkü kaderi kabul eden kimseye kaderin nispet edilmesi, kaderi reddeden kimseye nispetinden daha layıktır. Biz deriz ki kader, onu kabul eden kimseye nispet edilebileceği gibi aşırı derece reddeden kimseye de nispet edilebilir, çünkü bu kimse de onunla karışmıştır. Kaderiyyenin kaderi kabul edenlere yorulması mümkün değildir, çünkü *Hz. Peygamber'in "Kaderiyye bu ümmetin mecusisidir" hadisi bunu reddeder.* Kuşkusuz bu, onların Mecûsîlerle ortaklığının, Allah bir şeyi yarattı sonra onu inkar etti sözlerinde değil iki yaratıcıyı kabul eden meşhur görüşlerinde olmasını gerektirmektedir. Kaderi reddedenler ise bu meşhur sıfatta onlarla ortak olanlardır. Zira kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyip çirkinlikleri ve kötülükleri, eksikliklerden münezzeh olan Allah' a değil, kula nispet ederler. Yine *Hz. Peygamber'in (s.a.)* Kaderiyye hakkındaki *"Onlar Allah'ın kaderdeki hasımlarıdır" sözü de bunu reddetmektedir.* Bütün işleri Allah'a havale eden kimse için bir husumet yoktur. Husumet, Allah'ın dilemediği hatta istemediği şeye kendisinin güç yetirdiğine inanan kimse için söz konusudur. Mu'tezile ise *kendisini "Adalet ve Tevhit Taraftarları" olarak adlandırır. Bunun sebebi, aslahı yaratmanın Allah'a vâcip olduğunu söylemeleri ve kadîm sıfatları reddetmeleridir.* Yani onlara göre kulları için en iyiyi yaratmak ve itaatkârı ödüllendirmek Allah'a vâciptir ve Allah kendisine vâcip olanı kesinlikle ihlal etmez. Onlar bunu adalet olarak görmüştür. Yine Mu'tezile birden çok kadîm bulunmasından sakınmak için yüce Allah'ın zâtıyla kâim, gerçek kadîm sıfatları reddetmiştir. Bunu da tevhit olarak görmüşlerdir.

إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافرٍ أيضاً لإقراره بالشهادتين ولوجود سائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان؛ فريقٌ في الجنة وفريقٌ في السعير لكن يخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار **فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل** فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة.

[١٤٧٩] **ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم** وإنكارهم القدر فيها، **وأنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية** منّا وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه فنقول: كما يصح نسبة مثبته إليه تصح نسبة النافي أيضاً إذا بالغ في نفيه لأنه ملتبسٌ به، **و** لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه **يرده قوله** عليه السلام: «**القدرية مجوس هذه الأمة**» فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن الله خلق شيئاً ثم أنكره، والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفاة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله وينسبون القبائح والشرور إليه دون الله سبحانه **و** يردّه أيضاً **قوله** عليه السلام في حق القدرية: «**هم خصماء الله في القدر**» ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه، **و** المعتزلة **لقّبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد** وذلك **لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة** يعني أنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضاً ثواب المطيع فهو لا يخلُ بما هو واجبٌ عليه أصلاً، وجعلوا هذا عدلاً، وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيداً.

[1480] *Bütün Mu'tezile'ye göre kıdem Allah'ın en özel vasfı* olup hiçbir zât ve sıfat bu vasıfta O'na ortak olamaz. Zât üzerine zâit *sıfatlar yoktur.* Yüce Allah'ın *kelâmı yaratılmış ve hâdis* olup harfler ve seslerden oluşmuştur. *Allah âhirette* gözlerle *görülmeyecektir. Güzellik ve çirkinlik aklîdir. Fiillerinde hikmet* ve maslahata *riayet etmesi, itaatkâr ve tövbekârın ödüllendirilmesi ve büyük günah işleyenin cezalandırılması* yüce *Allah'a vâciptir. Sonra* onlar zikredilen bu hususlarda ittifak etmelerinin ardından *birbirlerini tekfir eden yirmi fırkaya ayrılmıştır.*

[1481] *Fırkalardan biri Vâsıliyye'dir.* Bunlar Ebû Hüzeyfe Vâsıl b. Atâ'nın takipçileridir. *Sıfatları reddederler.* Şehristânî demiştir ki "Vâsıl'ın taraftarları filozofların kitaplarını inceledikten sonra bu meseleye girmişler ve incelemeleri sonucunda bütün sıfatları Allah'ın âlim ve kâdir olmasına indirgemişlerdir. Sonra bu iki sıfatın Ebû Ali el-Cübbâî'nin dediği gibi itibârî zâtî olduğuna veya Ebû Haşim el-Cübbâî'nin dediği gibi hal olduğuna hükmetmişlerdir." *Kaderi* yani kulların fiillerinin onların kudretlerine dayandığını, *Allah'a şer nispet etmenin imkânsız olduğunu düşünürler.* Daha önce ayrıntısı anlatıldığı şekliyle *iki menzil arasındaki menzil görüşünü benimsemişlerdir. Osman ve kâtillerinden birinin hatalı olduğuna hükmetmişler ve Osman'ın mümin ve kafir olmamasını ve cehennemde ebedî kalmasını mümkün görmüşlerdir. Aynı şekilde Ali ve kâtilleri için de aynı durum geçerlidir. Onlar Ali, Talha ve Zübeyr'in Cemel vakasından sonra en önemsiz şey hakkındaki şahitliğinin bile kabul edilmeyeceğine hükmetmişlerdir. Onlara göre Cemel vakasından sonra Ali, Talha ve Zübeyr'in şahitliği tıpkı mülâane yapan karı ve kocanın şahitliği gibidir.* Zira bu ikisinden birinin şahitliği kabul edilmez ama bu kişinin karı mı yoksa koca olduğu belirsizdir.

[1482] *Amriyye de* zikredilen görüşlerde *Vâsıliyye gibidir. Fakat onlar,* Osman ve Ali kıssalarında *her iki grubun da fâsık olduğunu söylemişlerdir.* Bu fırka, Amr b. Ubeyd'in bağlılarıdır. Amr b. Ubeyd, zühdle bilinen hadis ravilerinden olup zikredilen kaidelerde Vâsıl'ın takipçisidir. Vâsıl'ın düşüncesine yalnızca iki fırkanın da fâsık olduğu görüşünü eklemiştir.

[1483] *Hüzeyliyye: Bunlar Ebû Hüzeyl* b. Hamdân *el-Allaf'ın takipçileridir.* el-Allâf Mu'tezile'nin şeyhi ve onların yolunu takrir eden kişidir. Mu'tezilî öğretiyi Osman b. Halid et-Tavîl'den, bu da Vâsıl'dan almıştır. *Bunlar şöyle demişlerdir: Allah'ın makdûrları sona erecektir.*

[١٤٨٠] وقالوا أي المعتزلة جميعاً بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وبأن كلامه تعالى مخلوقٌ محدثٌ مركّب من الحروف والأصوات وبأنه غير مرئي في الآخرة بالأبصار و بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكماء والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة، ثم أنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضهم بعضاً؛

[١٤٨١] منهم الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات. قال الشهرستاني: شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أن ردّوا جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم، و قالوا بالقدر أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم وامتناع إضافة الشر إلى الله، و قالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوّزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً وأن يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه، وحكموا بأن علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين أي الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسقٌ لا بعينه.

[١٤٨٢] العمرية مثلهم أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم إلا أنهم فسّقوا الفريقين في قصتي عثمان وعلي، وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق.

[١٤٨٣] الهذيلية أصحاب أبي هذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرّر طريقتهم؛ أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء

Bu, Cehm b. Safvân'ın görüşüne yakındır, çünkü o, cennet ve cehennemin sona ereceğini söylemiştir. Hüzeyliyye şöyle demiştir: Cennet ve cehennemdekilerin hareketleri, zorunlu olarak Allah tarafından yaratılır. Zira onlar tarafından yaratılmış olsaydı sorumlu olurlardı. Oysa âhirette sorumluluk yoktur. *Cennet ve cehennemdekilerin* hareketli duracak ve daimi *donukluğa* ve sükuna *varacaklardır.* Bu sükunda cennetliklerin hazları ve cehennemliklerin acıları birleşecektir. Ebû Hüzeyl'in bu görüşü irtikap etmesinin nedeni âlemin hudusu meselesinde başlangıcı olmayan hâdisler ile sonu olmayan hâdislerin farkı bulunmadığı düşüncesini benimsemesidir. O, "sonsuza dek giden hareketler olduğunu da kabul etmiyorum, aksine hareketler sükuna erecektir" demiş ve harekette karşı karşıya kaldığı sorunla sükunda karşılaşmadığını vehmetmiştir. *Bundan dolayı Mu'tezile Ebü'l-Hüzeyl'i "sonu itibariyle Cehmî" olarak adlandırmıştır.* Denilmiştir ki "onun başı kaderî sonu cehmîdir". Hüzeyliyye şöyle demiştir: *Allah zâtının ta kendisi olan bir ilimle âlimdir, zâtının ta kendisi olan bir kudretle kâdirdir* ve zâtının ta kendisi olan hayatla diridir. Onlar bu sözü, yüce Allah'ın bütün yönlerden bir olduğuna, O'nda kesinlikle çokluk bulunmadığına ve O'nun bütün sıfatlarının olumsuzlamalar ve izafetlerden ibaret olduğuna inanan filozoflardan almıştır. Demişlerdir ki *Allah herhangi bir mahalde bulunmayan* hâdis *bir iradeyle irade edendir.* Bu düşünceyi ilk ortaya atan kişi, Allâf'tır. Demişlerdir ki *yüce Allah'ın kelâmının bir kısmının herhangi bir mahalli yoktur. Bu, "kün / ol" sözüdür.* Emir, nehiy, haber verme ve haber isteme gibi bir kısım kelâmı ise bir mahaldedir. Çünkü bütün şeyler "kün" sözüyle gerçekleştirilir. Dolayısıyla da "ol" kelimesinin bir mahalli düşünülemez. Demişlerdir ki *yüce Allah'ın iradesi, irade edilenden başkadır.* Denilmiştir ki çünkü O'nun iradesi bir şeyi yaratmasından ibarettir ve bir şeyi yaratması ise o şeyden başkadır. Aksine onlara göre yaratma herhangi bir mahalde bulunmayan bir sözdür yani "ol" kelimesidir. İyi düşün! Hüzeyliyye şöyle demiştir: *Bizden gaip olan şeyler hakkındaki* tevatür *delili, ancak içlerinden biri* ya da daha çoğu *cennetlik olan yirmi kişinin haberiyle oluşur.* Şöyle demişlerdir: Yeryüzü yüce Allah'ın velilerinden yoksun kalmaz. Bu veliler masumdurlar, yalan söylemezler, hiçbir günah işlemezler. Delil, onların sözleridir, onu açıklayan tevatür değildir. Allâf h. 135[380] yılında vefat etmiştir. Takipçilerden biri de Ebû Yakûb eş-Şahhâm'dır.

مقدورات الله وهذا قريبٌ من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان، وقالوا: إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقةً لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة **وأن أهل الخلدين** تنقطع حركاتهم و **يصيرون إلى خمودٍ** دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار. وإنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال: لا أقول أيضاً بحركاتٍ لا تنتهي إلى آخرها بل تصير إلى سكون، وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون **ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة** وقيل: إنه قدري الأولى جهمي الآخرة، **و** قالوا: **إن الله عالمٌ بعلمٍ هو ذاته قادرٌ بقدرةٍ هي ذاته** حيٌّ بحياةٍ هي ذاته، وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحدٌ من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلاً بل جميع صفاته راجعةٌ إلى السلوب والإضافات، **و** قالوا: هو **مريدٌ بإرادةٍ** حادثة **لا في محل** وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف، **و** قالوا: **بعض كلامه** تعالى **لا في محل وهو ﴿كُن﴾** وبعضه في محلٍّ آخر كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة ﴿كُن﴾ فلا يتصور لها محل، **و** قالوا: **إرادته** تعالى **غير المراد** قيل: لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيءٍ مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قولٌ لا في محل أعني كلمة ﴿كُن﴾ فتأمل، **و** قالوا: **الحجة** بالتواتر **فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحدٌ من أهل الجنة** أو أكثر، وقالوا: لا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشفٌ عنه. وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة، ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام.

[1484] *Nazzâmiyye, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın takipçileridir.* Nazzâm, Kaderiyyenin şeytanlarındandır. Filozofların kitaplarını mütalaa etmiş ve onların sözlerini Mu'tezile'nin sözleriyle karıştırmıştır. *Bunlar şöyle demiştir: Allah dünyada kulların salahına olmayan bir şeyi yaratmaya,* âhirette *ise* cennetlik ve cehennemliklerin *sevabı ve azabını artırma veya eksiltmeye kadir değildir.* Bunlar, yüce Allah'ın kötülük ve çirkinliklerden en yüksek düzeyde tenzihinin, ancak o şeylere kâdir olmadığını söylemekle yapılacağını vehmetmiştir. Bu hususta yağmurdan kaçıp doluya tutulana benzerler. Demişlerdir ki *Allah'ın kendi fiilini irade etmesi, o fiili* bilgisi doğrultusunda *yaratması iken kulun fiilini* irade etmesi *onu emretmesidir.* Şöyle demişlerdir: *İnsan ruhtur, beden ise onun aracıdır.* Nazzâm bu görüşü filozoflardan almış fakat tabiatçı filozoflara meylederek ruhun gülsuyunun güle ve yağın süt ve susama sirayet etmesi gibi bedene sirayet etmiş latif bir cisim olduğunu söylemiştir. Demişlerdir ki renkler, tatlar, kokular vb. *arazlar cisimlerdir.* Nitekim bu, Hişam b. Hakem'in de görüşüdür. O bazen arazların cisimler olduğunu bazen de cisimlerin arazlar olduğunu söylemiştir. Demişlerdir ki *cevher,* bir araya gelmiş *arazlardan oluşmuştur. Bilgi,* bileşik *cehalet gibidir. İman da* mahiyetin tamamında *küfür gibidir.* Bu görüşü, filozoflardan almışlardır. Zira filozoflara göre iman ve küfrün hakikati sûretin akıl gücünde meydana gelmesidir ve ikisi arasındaki ayrışma dış bir durumladır. Bu durum ise o sûretin ilişkili olduğu şeye örtüşmesi ve örtüşmemesidir. Nazzâmiyye şöyle demiştir: *Allah mahlukatı* bitkisi, hayvanı, insanı ve diğer mevcutlarıyla şu anda olduğu haliyle *bir kerede yaratmıştır.* Dolayısıyla Adem'in yaratılması, onun çocuklarının yaratılmasından önce değildir. Fakat Allah mahlukatın bir kısmını diğerinde gizlemiştir. *Öncelik ve sonralık, gizlenme ve açığa çıkma bakımındandır.* Bu görüş, karışma, gizlenme ve belirme görüşünü savunan filozofların sözlerinden alınmıştır. Nazzâmiyye şöyle demiştir: *Kur'ân'ın nazmı, mucize değildir.* Mucize, Kur'ân'ın geçmiş ve gelecek şeylerden haber vermesidir. Allah Arapları Kur'ân'a muârazayla uğraşmaktan alıkoymuştur. Eğer onları serbest bıraksaydı Kur'ân'ın benzerini hatta ondan daha fasih olanını getirebilirlerdi. Şöyle demişlerdir: Sayılamayacak sayıdaki kişinin naklettiği *tevatür yalana muhtemeldir. Ne icma ne de kıyas delildir. Bunlar tafra görüşünü savunmuşlar, rafızîliğe meyletmişler, imamın nasla belirlenmesi gerektiğine ve*

[١٤٨٤] النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. قالوا: لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا يقدر أن يزيد في الآخرة أو ينقص من ثوابٍ أو عقاب لأهل الجنة والنار، وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب، و قالوا: كونه تعالى مريداً لفعله أنه خالقه على وفق علمه و كونه مريداً لفعل العبد أنه آمرٌ به، و قالوا: الإنسان هو الروح والبدن آلتها وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال: الروح جسمٌ لطيف سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم، و قالوا: الأعراض كالألوان والطعوم والروائح وغيرها أجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارةً يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض، و قالوا: الجوهر مؤلفٌ من الأعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركّب والإيمان مثل الكفر في تمام الماهية، وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بأمرٍ خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له، و قالوا: الله خلق الخلق أي المخلوقات دفعةً واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق أولاده إلا أنه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذةٌ من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز، و قالوا: نظم القرآن ليس بمعجز إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل بأفصح منه، و قالوا: التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والإجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة، و قالوا بالطفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته أي ثبوت النص من

Hz. Peygamber'in Ali'yi (r.a.) imam *tayin ettiğini ama Ömer'in gizlediğini söylemişlerdir. Demişlerdir ki kim* söz gelişi yüz doksan dokuz dirhem ve dört deve gibi *zekat nisabının altında kalan malı* çalarak *hıyanet ederse veya bu miktarda* gasb ve taşkınlık yaparak başkasına *zulmederse fâsık olduğu söylenmez.*

[1485] *Üsvâriyye: Üsvârî'nin takipçileridir.* Nazzâmiyye'nin görüşleriyle hemfikirdirler ama onlara *şunu ilave etmişlerdir: Yüce Allah olmadığını haber verdiği veya bildiği şeye kâdir değildir, insan ise kâdirdir.* Çünkü kulun kudreti iki zıdda eşit şekilde elverişlidir. Bu sebeple ikisinden birine güç yetirdiğinde diğerine de güç yetirir. Yüce Allah'ın iki taraftan birini bilmesi veya haber vermesi, diğer zıddın kul için makdûr olmasını engellemez.

[1486] *İskâfiyye: Ebû Cafer el-İskâf'ın takipçileridir. Bunlar şöyle demiştir: Allah, akıl sahiplerine zulmetmeye kadir değildir ama çocuklara ve delilere zulmetmeye kadirdir.*

[1487] *Caferiyye: Cafer b.* Cafer b. *Mübeşşir ve İbn Harb'in taraftarlarıdır.* Bunlar İskâfiyye'yle aynı görüştedirler ve İbnü'l-Mübeşşir'e uyarak *şunu eklemişlerdir: Ümmetin fâsıkları arasında zındıklardan ve Mecûsîlerden daha kötü olanlar vardır. İçki içene uygulanan had cezasına dair* ümmetin *icmaı hatadır.* Çünkü hadde dikkate alınan şey, nastır. *Bir buğday tanesi çalan* fâsık olup *imandan sıyrılmıştır.*

[1488] *Bişriyye: Kurucusu, Bişr b. Mu'temir'dir.* Bişr Mu'tezile'nin önde gelen alimlerindendir ve tevlîd görüşünü o çıkarmıştır. *Bunlar şöyle demiştir: Renkler, tatlar, kokular ile* işitme ve görme gibi *başka* idraklerin *cisimde başkasının fiilinden doğarak gerçekleşmesi* mümkündür. Nitekim bunların sebepleri, başkasının fiilinden kaynaklandığında böyledir. Şöyle demişlerdir: *Kudret* ve istitaat, *bünyenin* ve organların afetlerden *selamette olmasıdır.* Şöyle demişlerdir: *Allah, çocuklara azap etmeye kâdirdir.* Eğer azap etseydi *zalim olurdu.* Fakat O'nun hakkında böyle konuşulması güzel değildir, aksine şöyle demek gerekir: *Eğer azap etseydi* çocuk *akıllı* baliğ, *isyankar* ve azabı hak etmiş *olurdu. Ancak bu görüşte çelişki vardır.* Çünkü bunun hâsılı şudur: Allah zulmetmeye kâdirdir ve eğer zulmetseydi adil olurdu.

النبي على علي رضي الله عنه لكن كتمه عمر، وقالوا: من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكاة كمائة وتسعة وتسعين درهماً وأربعة من الإبل مثلاً أو ظلم به على غيره بالغصب والتعدّي لا يفسق.

[١٤٨٥] الأسوارية أصحاب الأسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه و زادوا عليهم أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والإنسان قادرٌ عليه لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد.

[١٤٨٦] الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف قالوا: الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فإنه يقدر عليه.

[١٤٨٧] الجعفرية أصحاب الجعفر بن جعفر ابن مبشر وابن حرب وافقوا الإسكافية و زادوا عليهم متابعةً لابن المبشر أن في فسّاق الأمة من هو شرٌّ من الزنادقة والمجوس والإجماع من الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلعٌ عن الإيمان.

[١٤٨٨] البشرية هو بشر بن المعتمر كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول بالتوليد. قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها كالإدراكات من السمع والرؤية تقع أي يجوز أن تحصل متولدةً في الجسم من فعل الغير كما إذا كانت أسبابها من فعله، و قالوا: القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات، و قالوا: الله قادرٌ على تعذيب الطفل ولو عذّبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال: ولو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً.

[1489] *Mizdâriyye: Kurucusu, Ebû Musa İsa b. Sabîh el-Mizdâr'dır.* Mizdâr, İsa b. Sabîh'in lakabı olup "ziyaret" kelimesinin iftiâl babına aktarımıdır. *Mizdâr, Bişr b. Mu'temir'in talebesi* olup ilmi ondan öğrenmiştir. Kendisi öylesine zahittir ki "Mu'tezile'nin rahibi" olarak adlandırılmıştır. *Mizdâr şöyle demiştir: Allah yalana ve zulme kâdirdir.* Eğer yapsaydı yalancı ve zâlim bir ilâh olurdu. Allah onun söylediğinden yüce ve büyüktür. *Faillerin fiili* doğrudan değil de *doğmuş olarak gerçekleşebilir.* Nazzâm'ın dediği gibi *İnsanlar Kur'ân'ın benzerine hatta nazım* ve belâgat *bakımından ondan daha iyisine kâdirdirler.* Mizdâr Kur'ân'ın hâdis oluşunda o derece ileri gitmiştir ki Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenleri tekfir etmiştir. *Kim sultanla içli dışlı olursa kafirdir, ne mirası alınır ne de mirasçı olur. Aynı şekilde kim amellerin yaratıldığını ve Allah'ın görüleceğini söylerse* kafirdir.

[1490] *Hişâmiyye: Kurucusu Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'dir.* Hişâm, kader hususunda diğer Mu'tezile'den daha aşırıydı. *Bunlar şöyle demiştir:* "Kur'ân'da geçmesine rağmen *Allah'a vekil ismi söylenmez. Çünkü bu, vekil yapanı çağrıştırır."* Halbuki Allah'ın isimleri arasında vekil, "Senin onlar üzerine vekil/koruyucu değilsin"[381] âyetinde olduğu gibi hafîz/koruyucu anlamındadır. *"Allah kalpleri telif etti denilmez" demişlerdir.* Oysa bu görüş, "Onların kalplerini sen telif etmedin Allah telif etti"[382] âyetine aykırıdır. *Demişlerdir ki arazlar, Allah ve resulüne delalet etmez.* Diğer deyişle arazlar, Allah'ın onların yaratıcısı olduğuna delalet etmez ve peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğuna delalet etmeye de elverişli değildir. Delalet eden, yalnızca cisimlerdir. Fakat bu görüş onları denizin yarılması, asanın yılana dönüşmesi ve ölülerin diriltilmesinin bu mucizeleri gösteren kimsenin doğruluğuna delil olmadığı sorunuyla yüz yüze bırakır. *Şöyle demişlerdir: Kur'ân'da herhangi bir haram ve helale delalet yoktur. İmamet, ihtilaf varken gerçekleşmez* aksine herkesin görüş birliği olmalıdır. Denilmiştir ki onların amacı, Ebû Bekir'in imâmetini eleştirmektir. Çünkü onun aldığı biatte bütün sahâbenin görüş birliği yoktur. Zira her bir tarafta ona muhalif bir grup kalmıştır. *Demişlerdir ki cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır.* Çünkü bunların şimdi var olmasında bir yarar yoktur. *Osman muhasara edilmemiş ve öldürülmemiştir.* Oysa bu husustaki rivayetler mütevatirdir. *Namaza* şartlarıyla *başlasa bile* sonunda *namazı ifsat eden kimsenin namazının başı masiyettir ve yasaklanmıştır.* Oysa bu, icmaa aykırıdır.

[١٤٨٩] المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر أخذ العلم عنه وتزهّد حتى سمي راهب المعتزلة قال: الله قادرٌ على أن يكذب ويظلم ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً؛ تعالى الله عما قاله علوّاً كبيراً، ويجوز أن يقع فعلٌ من فاعلين تولداً لا مباشرةً، قال: والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً وبلاغةً كما قاله النظام، وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفّر القائل بقدمه، قال: ومن لابس السلطان كافر لا يوارث أي لا يرث ولا يورث منه، وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية كافرٌ أيضاً.

[١٤٩٠] الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلاً ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيهِم بِوَكِيلٍ﴾، ولا يقال: ألّف الله بين القلوب مع أنه مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿مَا أَلَّفَت بَينَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَينَهُمْ﴾، و قالوا: الأعراض لا تدل على الله ولا على رسوله أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها ولا تصلح دلالة على صدق مدّعى الرسالة إنما الدال هو الأجسام ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده، و قالوا: لا دلالة في القرآن على حلالٍ وحرام والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل. قيل: ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد إذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواتراً ومن أفسد صلاةً في آخرها وقد افتتحها أولاً بشروطها فأول صلاته معصية منهيٌّ عنه مع كونه مخالفاً للإجماع.

[1491] *Sâlihiyye: Bunlar Sâlihî'nin takipçileridir.* Görüşlerinden biri şudur: Onlar *ilim, kudret, irade, işitme ve görmenin ölüde bulunmasını mümkün görmüşlerdir.* Bu durumda insanların bu sıfatlarla nitelenmekle birlikte ölü olabilecekleri ve yüce Yaratıcı'nın diri olmayabileceği sorunuyla karşı karşıya kalırlar. Onlar *cevherin* bütün *arazlardan yoksun kalmasını* mümkün görmüşlerdir.

[1492] *Hâbitıyye: Kurucusu, Ahmed b. Hâbit'tir.* Onun takipçileri, babasına nispet edilmiştir. Babası ise *Nazzâm'ın ashabındandır. Bunlar şöyle demiştir: Âlemin iki ilâhı vardır. Birincisi kadîmdir. Bu, yüce Allah'tır. İkincisi hâdistir.* Bu da Mesih'tir. Mesîh *âhirette insanları hesaba çekecektir.* "Rabbin ve saf saf melekler geldiğinde"[383] âyetiyle kastedilen de Mesih'tir. Bulutlardan gölgeler içinde gelen odur.[384] Hz. Peygamber'in (s.a.) "Allah Adem'i kendi sûretinde yarattı" hadisi ve "Cebbâr ayağını ateşe basar" hadisiyle kastedilen budur. Mesih'in Mesih olarak adlandırılmasının sebebi, onun cisimleri ölçüp ihdas etmesidir. Âmidî şöyle demiştir: "Bunlar kafir ve müşriktirler".

[1493] *Hadebiyye: Kurucusu, Fazl el-Hadebî'dir.* Bunların görüşleri, Hâbitiyye ile aynıdır fakat bunlar *tenâsühü ve her hayvanın sorumlu olduğunu eklemişlerdir.* Zira şöyle demişlerdir: Eksikliklerden münezzeh olan yüce Allah hayvanları ilk olarak bu dünyadan başka bir dünyada akıl baliğ olarak var etti, onlarda kendisine dair mârifet ve bilgiyi yarattı ve onlara nimetlerini bolca yaydı. Sonra onları imtihan etti ve verdiği nimetlere karşı şükretmekle yükümlü tuttu. Onların bir kısmı Allah'a itaat etti. Allah da bu itaat edenleri ilk olarak var edildikleri bu nimetler yurdunda yerleşik kıldı. Bir kısmı tümüyle isyan etti. Allah da isyan edenleri o yurttan azap yurduna çıkardı. Azap yurdu ateştir. Bir kısmı da kısmen itaat etti. Allah da onları dünyaya çıkardı ve onlara insan ve diğer hayvanların sûretlerinde olduğu gibi çeşitli sûretlerdeki bu kesif bedenleri giydirdi. Onları günahları miktarınca sıkıntılarla, zararlarla, acılarla, hazlarla imtihan etti. Kimin isyanları az ve itaatleri fazla idiyse onun sûreti daha güzel ve acıları daha az oldu; kimin de durumu tersi ise burada da tersi oldu. Hayvan günahları kendisiyle birlikte olduğu sürece bu dünyada bir sûretin ardından diğer sûrete girmeye devam etmektedir. Bu, tenâsühün ta kendisidir.

[١٤٩١] الصالحية أصحاب الصالحي ومن مذهبهم أنهم جوّزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتاً وأن لا يكون البارئ تعالى حياً، و جوّزوا خلق الجوهر عن الأعراض كلها.

[١٤٩٢] الحابطية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه إلى أبيه وهو من أصحاب النظام؛ قالوا: للعالم إلهان؛ قديمٌ هو الله تعالى ومحدث هو المسيح، والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله: ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ وهو الذي يأتي في ظللٍ من الغمام وهو المعني بقوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»، وبقوله: «يضع الجبار قدمه في النار». وإنما سمي المسيح لأنه ذرع الأجسام وأحدثها. قال الآمدي: وهؤلاء كفارٌ مشركون.

[١٤٩٣] الحدبية هو فضل الحدبي ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فإنهم قالوا إن الله ﷻ أبدع الحيوانات عقلاً بالغين في دارٍ سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلّفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرّهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضرّاء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس، ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورةٍ بعد صورة ما دامت مع ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ.

[1494] *Muammeriyye: Kurucusu Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir. Bunlar şöyle demiştir: Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır.* Arazlara gelince bunları cisimler var etmiştir. Cisimler arazları ya ateşin yakmayı ve güneşin sıcaklığı var etmesi gibi tabii olarak ya da canlının renkleri var etmesi gibi seçip tercih etme yoluyla var eder. Denilmiştir ki "Şaşılacak şey! Cisimlerin meydana gelmesi ve yok olması, Muammer'e göre arazlar sayesinde olmaktadır. Nasıl olur da Muammer, arazların cisimlerin fiilinden olduğunu söyler." Muammeriyye şöyle demiştir: *Allah kıdemle nitelenmez.* Çünkü kıdem, zamansal önceliğe delalet eder. Oysa eksikliklerden münezzeh olan Allah zamansal değildir. *Allah kendisini bilmez.* Aksi halde bilen ve bilinen bir olur ki bu imkânsızdır. İster doğrudan ister tevlîd yoluyla olsun *insanın iradeden başka hiçbir fiili yoktur.* Bu görüşe varmalarının nedeni, insanın hakikati hakkında filozofların görüşünü benimsemeleridir.

[1495] *Sümâmiyye: Kurucusu, Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî'dir.* Sümâme hem dinî bakımından zayıf hem de arsız biriydi. *Bunlar şöyle demiştir: Mütevellit fiillerin fâili yoktur.* Çünkü onların sebebi yapana dayandırılması mümkün değildir, zira bu, oku bir kimseye atıp da ok ulaşmadan ölen kimse örneğinde fiilin ölüye dayandırılmasını gerektirmektedir. Bu fiillerin Allah'a dayandırılması da mümkün değildir, zira bu, Allah'ın çirkin fiil yapmasını gerektirir. *Mârifet, nazardan doğar ve şeriattan önce vâciptir. Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Zındıklar* âhirette *toprak olacaklardır, ne cennete ne de cehenneme gireceklerdir. Aynı şekilde hayvanlar ve çocuklar da böyledir. İstitaat, aletin sağlamlığıdır* ve fiilden öncedir. *Kafirler arasında yaratıcısını bilmeyen kimse mazurdur. Bütün bilgiler, zorunludur. İnsanın iradeden başka hiçbir fiili yoktur. Bunun dışındakiler hâdistir ama onların muhdisi yoktur. Âlem, Allah'ın doğası gereği yaptığı fiilidir.* Sanki onlar bu sözle filozofların "zorunlu kılma" düşüncesini kastetmişlerdir. Bu durumda âlemin kadîm olması gerekir. Sümâme, Memûn döneminde yaşadı ve onun nezdinde bir yeri vardı.

[1496] *Hayyâtiyye: Bunlar, Ebü'l-Hüseyin b. Ebû Amr el-Hayyât'ın takipçileridir. Kaderi* yani bütün fiillerin kullara dayandırılmasını, *benimsemişlerdir. Onlara göre yok; şey, cevher ve araz olarak adlandırılır.* Şey kelimesiyle, yokluk halinde sâbit ve karar kılmış anlamı kastedilmektedir. Cevher ve araz derken de sâbit olan zâtların yokluk halindeyken cinslerin sıfatlarıyla nitelendikleri kastedilmektedir. *Allah'ın iradesi onun* kâdir olması, *zorla veya istemeden yapmaması demektir. Allah'ın iradesi kendi fiillerinde yaratma iken kullarının fiillerinde onları emretmesi demektir.* Diğer deyişle Allah'ın iradesi, kendi fiilleri söz konusu olduğunda bunların yaratıcısı olması demektir. *Allah'ın işiten ve gören olmasının* anlamı, *işitme ve görmenin nesnesi olan şeyleri bilmesi demektir. Zâtını veya başkasını görmesinin* anlamı, *onu bilmesi demektir.*

[١٤٩٤] المعمرية هو معمر بن عباد السلمي؛ قالوا: الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام وأما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعاً كالنار للإحراق والشمس للحرارة وإما اختياراً كالحيوان للألوان. قيل: ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول: إنها من فعل الأجسام، و قالوا: لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والإنسان لا فعل له غير الإرادة مباشرةً كانت أو توليداً بناءً على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الإنسان.

[١٤٩٥] الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهماً إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدةٌ من النظر وأنها واجبةٌ قبل الشرع، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً لا يدخلون جنةً ولا ناراً وكذا البهائم والأطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور، والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما عداها حادثٌ بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم، وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة.

[١٤٩٦] الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط؛ قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد وتسمية المعدوم شيئاً أي ثابتاً متقرراً في حال العدم وجوهراً وعرضاً أي الذوات المعدومة الثابتة متصفةٌ بصفات الأجناس حالة العدم وأن إرادة الله كونه قادراً غير مكرهٍ ولا كاره، وهي أي أرادته تعالى في أفعال نفسه الخلق أي كونه خالقاً لها وفي أفعال عباده الآمر بها، وكونه سميعاً بصيراً معناه أنه عالمٌ بمتعلقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره معناه أنه يعلمه.

[1497] *Câhızıyye: Kurucusu Amr b. Bahr el-Câhız'dır.* Câhız, Mutasım ve Mütevekkil dönemlerinde önden gelen edebiyatçılardandı. Filozofların kitaplarını mütalaa etti ve onların düşüncelerinden çoğunu kendi beliğ ve ince üslubuyla terviç etti. *Bunlar şöyle demiştir: Bütün bilgiler zorunludur. Şâhidde irade yoktur ve o yalnızca yanılmanın olmamasıdır.* Yani bizden herhangi birinde irade yoktur ve kişinin kendi fiilini irade etmesi, onu bilmesi ve ondan gaflete düşmemesidir. *Başkasının fiilini irade etmesi ise* nefsin *ona meyletmesidir.* Tıpkı doğa filozofları gibi demişlerdir ki *cisimlerin* muhtelif *tabiatları vardır.* Bu tabiatlar da kendilerine mahsus eserlere sahiptir. *Cevherlerin yok olması imkânsızdır.* Tıpkı heyûlâ hakkında söylendiği gibi yalnızca arazlar değişir, cevherler olduğu gibi devam eder. *Ateş ehlini kendisine çeker, yoksa Allah kimseyi ateşe sokmaz. İyilik ve kötülük kulun fiillerindendir. Kur'ân bir cesettir, bazen bir erkeğe bazen bir kadına dönüşür.*

[1498] *Ka'biyye: Kurucusu Ebü'l-Kâsım b. Muhammed el-Ka'bî'dir.* Ka'bî, Bağdat Mu'tezilesinden olup Hayyât'ın öğrencisiydi. *Bunlar şöyle demiştir: Rabbin fiili iradesi olmaksızın gerçekleşir.* "Allah fiillerini irade edendir" denildiğinde bununla O'nun fiillerin yaratıcısı olduğu kastedilir. "Allah başkasının fiillerini irade edendir" denildiğinde ise O'nun söz konusu fiilleri emreden olduğu kastedilir. *Allah ne kendisini ne de başkasını görür. Ancak görmeyi bilmek anlamında kullanırsak durum değişir.* Nitekim Hayyâtiyye de böyle düşünüyordu.

[1499] *Cübbâiyye: Kurucusu,* Basra Mu'tezilesinden *Ebû Ali* Muhammed b. Abdülvehhâb *el-Cübbâî'dir. Bunlar şöyle demiştir: Rabbin iradesi, mahalli bulunmayan bir hâdistir.* Yüce Allah o iradeyle irade eder ve onunla nitelenir. Allah âlemin yok olmasını dilediğinde *âlem mahalli bir bulunmayan bir fenâ ile yok olacaktır. Allah* ses ve harflerden oluşan *bir sözle konuşur. Bu sözü Allah bir cisimde yaratır.* O sözle konuşan, sözü yapan ve yaratan kimsedir, sözün kendisiyle kâim olduğu ve kendisine yerleştiği kimse değildir. *Allah âhirette görülmeyecektir. Kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Büyük günah işleyen ne mümindir ne kafirdir ve tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacaktır. Evliyanın kerameti yoktur.* Allah *sorumlu tuttuğu kimsenin aklını ikmal etmek ve sorumluluk sebeplerini hazırlamak zorundadır.* Yani sorumlu tutulan kimseye lütufta bulunmak ve onun için en iyiyi gözetmek zorundadır. *Peygamberler masumdurlar. Ebû Ali bu* zikredilen hükümlerde *Ebû Hâşim'le aynı görüştedir. Sonra şu görüşleriyle ondan ayrışmıştır: Allah*

[١٤٩٧] الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا: المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد أي في الواحد منّا إنما هي أي إرادته لفعله عدم السهو أي كونه عالماً به غير ساهٍ عنه و إرادته لفعل الغير هي الميل أي ميل نفسه إليه، و قالوا: إن الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب إليها أهلها لا أن الله يدخلها أي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارةً رجلاً وتارةً امرأة.

[١٤٩٨] الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا: فعل الرب واقعٌ بغير إرادته فإذا قيل: إنه تعالى مريدٌ لأفعاله أريد أنه خالقٌ لها، وإذا قيل: مريدٌ لأفعال غيره أريد أنه آمرٌ بها، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه كما ذهب إليه الخياطية.

[١٤٩٩] الجبائية هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا: إرادة الرب حادثةٌ لا في محل والله تعالى مريدٌ بتلك الإرادة موصوفٌ بها والعالم يفنى بفناءٍ لا في محل والله تعالى مريدٌ بتلك الإرادة موصوفٌ بها والعالم يفنى بفناءٍ لا في محل عند إرادة الله تعالى فناء العالم والله متكلمٌ بكلام مركّب من حروف وأصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحلّ فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالقٌ لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للأولياء ويجب على الله لمن يكلف أي للمكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له والأنبياء معصومون، وشارك أبو علي فيها أي في الأحكام المذكورة أبا هاشم ثم انفرد عنه بأن الله عالمٌ

ilimden ibaret olan *bir sıfat ve âlimliği gerektiren bir hal olmaksızın* zâtı nedeniyle *âlimdir. O'nun işiten ve gören olması, herhangi bir kusuru olmaksızın diri olması demektir. Bedel amacıyla acı verme mümkündür.*

[1500] *Behşemiyye: Kurucusu Ebû Haşim el-Cübbâî'dir. Ebû Hâşim babasından şu görüşleriyle ayrılmıştır: Herhangi bir masiyet olmadan yergi ve azabın hak edilmesi mümkündür.* Oysa bu, icma ve hikmete aykırıdır. *Çirkin olduğunu bile bile başka günahlarda ısrar ederken büyük bir günahtan tövbe edilmez.* Ancak bu görüş, Ebû Hâşim'i en küçük günahta bile ısrar eden kafirin müslümanlığının sahih olmayacağı sorunuyla yüz yüze bırakır. *Yine günaha kudret bulunmadığı takdirde tövbe olmaz.* Bu durumda yalancı kimsenin dilsiz olduktan sonra yalanından tövbesi ve iktidarını yitirdikten sonra zinakarın zinasından tövbesi sahih olmaz. *Tek bir bilgi, ayrı ayrı iki bilinene taalluk etmez. Allah'ın ne bilinen ne bilinmeyen ne kadîm ne de hâdis bir takım halleri vardır.* Âmidî şöyle demiştir: "Bu çelişkidir. Çünkü şeyin hâdis olmasın anlamı, onun kadîm olmamasıdır; bilinmemesinin anlamı, biliniyor olmamasıdır. Öte yandan bilinmeyen bir halin bulunduğunu söylemenin yolu yoktur."

Büyük İslâm Fırkalarının İkincisi: Şia

[1501] Bunlar Ali'ye taraftar olanlardır. Şöyle demişlerdir: Allah Resulü'nden (s.a.) sonra açık veya gizli nasla imam olan kişi Ali'dir. Şia imâmetin Ali ve çocuklarından çıkmadığına; çıkmışsa bile bunun ya başkalarının zulmüyle ya da Ali ve çocuklarının takiyyesiyle olduğuna inanmıştır.

[1502] *Şia birbirini tekfir eden yirmi iki fırkaya ayrılmıştır. Fakat asılları üç fırkadır: Gulât/Aşırılar, Zeydiyye ve İmâmiyye.*

[1503] *Aşırılar on sekiz fırkadır. Sebeiyye: Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'ye "Sen gerçek tanrısın" demiştir.* Bunun üzerine Ali onu Medâin'e sürmüştür. Denilmiştir ki Abdullah b. Sebe bir yahudi idi, müslüman oldu. O, Ali hakkında söylediğine benzer şekilde yahudiyken Yuşa b. Nûn'un Hz. Musa'nın vasîsi olduğunu söylüyordu. İbn Sebe, Hz. Ali'nin imam olması gerektiği görüşünü ilk ortaya atan kişidir. Aşırı gruplar bundan dallanmıştır. *Abdullah b. Sebe şöyle demiştir:* Ali *ölmemiş* ve öldürülmemiştir. *İbn Mülcem* Ali kılığına giren *bir şeytanı öldürmüştür. Ali buluttadır, gök gürültüsü onun sesi, yıldırım onun kamçısıdır.* Bundan sonra *o, yeryüzüne inecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Onlar gök gürültüsünü duyduklarında "Sana selam olsun ey müminlerin emiri" derler.*

لذاته بلا إيجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعاً بصيراً معناه أنه حي لا آفة به ويجوز الإيلام للعوض.

[١٥٠٠] البهشمية؛ انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع أدنى ذنبٍ أصرّ عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما وجب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة. قال الآمدي: هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا أنه ليس قديماً ولا معنى لكونه مجهولاً إلا أنه ليس معلوماً على أن إثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل إليه.

الفرقة الثانية من كبار الفرق الإسلامية الشيعة

[١٥٠١] أي الذين شايعوا علياً وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جلياً وإما خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده وإن خرجت فإما بظلمٍ يكون من غيرهم وإما بتقيةٍ منه أو من أولاده.

[١٥٠٢] وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفّر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية.

[١٥٠٣] أما الغلاة فثمانية عشرة؛ السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي: أنت الإله حقاً فنفاه علي إلى المدائن وقيل: إنه كان يهودياً فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون: وصّى موسى مثل ما قال في علي، وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة. قال ابن سبأ: وأنه لم يمت علي ولم يقتل وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً تصوّر بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملأها عدلاً، وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين.

[1504] *Kâmiliyye: Ebû Kâmil şöyle demiştir: Sahâbe Ali'ye biatı terk etmekle, Ali de hakkı talep etmemekle kafir olmuştur.* Ölüm esnasında ruhlarda *tenasüh olur. İmamet tenasüh eden* yani bir şahıstan diğerine intikal eden *bir nurdur. Bazen* başka bir şahısta imâmet olduktan sonra *bir şahısta peygamberlik haline gelebilir.*

[1505] *Beyâniyye: Beyân b. Semân et-Temîmî* en-Nehdî el-Yemenî *demiştir ki Allah, bir insan sûretindedir. O'nun her tarafı yok olacak yüzü kalacaktır. Allah'ın ruhu, Ali'ye sonra onun oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye'ye, sonra onun oğlu Ebû Hâşim'e, sonra da Beyân'a hulûl etmiştir.*

[1506] *Muğîriyye: Muğire b. Saîd el-Acelî demiştir ki Allah insan sûretinde bir cisimdir* hatta *başında* nurdan *bir taç olan nurdan* bir adamdır. *Kalbi, hikmet kaynağıdır. Allah mahlukatı yaratmayı istediğinde ism-i azamı söylemiş, ism-i azam uçmuş ve onun başında taç olmuştur.* Bu, "Yaratıp düzene koyan rabbinin en yüce adını tesbih et"[385] âyetidir. *Sonra O, avuç içine kulların amellerini yazmıştır. Günahlara kızmış ve bu nedenle terlemiştir. O'nun terinden biri tuzlu ve karanlık, diğeri tatlı ve aydınlık iki deniz oluşmuştur. Sonra aydınlık denizde görünmüş ve orada kendi gölgesini görmüştür.* Gölgesinin bir kısmını *çekip almış ve ondan güneşi ve ayı yapmış* ve yaratmıştır. *Ortağı nefyetmek için kalan* gölgeyi *ise yok etmiş* ve "Benimle birlikte başka ilâh olması yaraşmaz" demiştir. *Sonra söz konusu iki denizden mahlukatı yaratmıştır. Buna göre küfür* yani kafirler, *karanlık denizden, iman* yani müminler ise *aydınlık denizden yaratılmıştır. Sonra insanlar sapkınlık içindeyken Muhammed'i (s.a.) göndermiştir. Emaneti -ki bu emanet Ali'nin imâmetten men edilmesidir- göklere, yere ve dağlara sunmuş ama onlar bu emaneti taşımaktan yüz çevirmiş ve ondan korkmuşlardır. Fakat insan onu üstlenmiştir. Bu insan Ebû Bekir'dir.* Ömer bu hususta ona yardımcı olacağına dair güvence verince *Ebû Bekir Ömer'in emriyle ve kendinden sonra hilafeti Ömer'e vermek şartıyla emaneti yüklenmiştir. "Şeytan gibidir. Çünkü şeytan insana inkar et der. İnsan inkar edince de ben senden uzağım, ben âlemlerin rabbi olan Allah'ta korkarım der"*[386] *âyeti Ebû Bekir ve Ömer hakkında inmiştir.* Bunlar derler ki *beklenen imam Zekeriya b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin* b. Ali'dir. *O, diridir ve Hâcir dağında yaşamaktadır.* Çıkması emredilinceye dek burada kalacaktır. *Beklenen imamın Muğire olduğu da söylenmiştir.* Zira o, öldüğünde taraftarları ihtilafa düşmüş ve bir kısmı Muğire'nin beklendiğini, bir kısmı da Muğire'nin bizzat kendisinin de düşündüğü gibi Zekeriya'nın beklendiğini söylemiştir.

[١٥٠٤] الكاملية؛ قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق، و قال بالتناسخ في الأرواح عند الموت وأن الإمامة نورٌ يتناسخ أي ينتقل من شخصٍ إلى آخر وقد تصير في شخصٍ نبوة بعد ما كانت في شخصٍ آخر إمامة.

[١٥٠٥] البيانية؛ قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني: الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه وروح الله حلّت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان.

[١٥٠٦] المغيرية؛ قال مغيرة بن سعيد العجلي: الله جسمٌ على صورة إنسان بل رجلٌ من نور على رأسه تاجٌ من نور وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه وذلك قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ۞ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾، ثم أنه كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه أي من عرقه بحران أحدهما ملحٌ مظلم والآخر حلوٌ نير، ثم اطلع في البحر النيّر فأبصر فيه ظله فانتزعه أي انتزع بعضاً من ظلّه فجعل وخلق منه الشمس والقمر وأفنى الباقي من الظل نفياً للشريك وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر أي الكفار من المظلم والإيمان أي المؤمنين من النيّر، ثم أرسل محمداً والناس في ضلال، وعرض الأمانة وهي منع علي عن الإمامة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له، وقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيطَانِ﴾ الآية نزلت في حق أبي بكر وعمرو، و هؤلاء يقولون: الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيمٌ في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج. وقيل المغيرة، لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به.

[1507] *Cenâhiyye: Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer Zülcenâheyn demiştir ki ruhlar tenasüh eder. Allah'ın ruhu Adem'deydi. Sonra Şit'te, sonra peygamberlerde ve imamlarda bulundu. Böylece Ali ve üç oğluna ulaştı. Sonra bu Abdullah'a geçti.* Cenâhiyye *şöyle dedi: Abdullah diridir, Isfahan dağında yaşamaktadır* ve yakında çıkacaktır. *Bunlar kıyameti inkar etmişler,* içki, leş, zina vb. *haramları helal saymışlardır.*

[1508] *Mansûriyye: Ebû Mansûr el-'Iclî'nin taraftalarıdır.* 'Iclî kendisini Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır'a nispet etmiş, fakat Muhammed Bâkır ondan uzak olduğunu söyleyip onu kovunca kendisinin imam olduğunu iddia etmiştir. *Bunlar şöyle demiştir: İmamet Muhammed b. Ali b. Hüseyin'deydi.* Sonra Ebû Mansûr'a intikal etti. Şunu iddia etmişlerdir. Ebû Mansûr *göğe yükseldi. Allah eliyle onun başını meshetti ve "ey oğlum git ve benden tebliğ et" dedi.* Sonra onu yeryüzüne indirdi. *İşte* "Gökten bir parçanın düştüğünü görseler üst üste binmiş bulutlardır derler"[387] âyetinde zikredilen *parça budur.* İmametin kendisinde olduğunu iddia etmeden önce söz konusu parçanın Ali b. Ebû Talip olduğunu söylüyordu. Şöyle demişlerdir: *Peygamberler kesinlikle kesintiye uğramayacaktır. Cennet veli edinmemiz emredilen adamdır. Bu adam ise imamdır. Ateş ise tam tersidir* yani kin duymamız emredilen adamdır. *Bu adam ise imamın zıddı* ve hasmıdır. Ebû Bekir ve Ömer gibi. *Farzlar ve haramlar da böyledir.* Farzlar veli edinmemiz emredilen adamların isimleri iken haramlar düşmanlık gütmemiz emredilen adamların isimleridir. Onların bununla kasıtları şudur: Onlardan bir adama ulaşan kimseden sorumluluk ve hitap kalkar. Zira cennete ulaşmıştır.

[1509] *Hattâbiyye: Kurucusu Ebü'l-Hattâb el-Esedî'dir.* Kendisini Ebû Abdullah Cafer es-Sadık'a nispet etmiştir. Fakat Cafer es-Sadık onun kendisi hakkındaki aşırılığını öğrenince ondan uzaklaşmıştır. Cafer es-Sadık'tan ayrılınca imâmetin kendisine ait olduğunu iddia etmiştir. *Bunlar demişlerdir ki imamlar peygamberdirler. Ebü'l-Hattâb bir peygamberdir. Ona itaati farz görmüşlerdir.* Yani peygamberlerin Ebü'l-Hattâb'a itaati insanlara farz kıldığını iddia etmişlerdir. *Hatta* bundan da öteye geçip şöyle demişlerdir: *İmamlar ilâhlardır. Hasan ve Hüseyin Allah'ın oğullarıdır. Cafer* es-Sâdık *bir ilâhtır ama Ebü'l-Hattâb ondan ve Ali'den daha üstündür.* Onlar *muhaliflerine karşı kendi yandaşlarının lehine yalancı şahitliği helal görürler. Ebü'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra imam Ma'mer'dir.* Yani

[١٥٠٧] الجناحية؛ قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين: الأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى عليٍّ وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله هذا، و قالت الجناحية: هو أي عبد الله حيٌّ مقيم بجبلٍ بإصفهان وسيخرج وأنكروا القيامة واستحلّوا المحرّمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها.

[١٥٠٨] المنصورية هو أبو منصور العجلي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادّعى الإمامة لنفسه قالوا: الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور وزعموا أن أبا منصور عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بني اذهب فبلّغ عنّي ثم أنزله إلى الأرض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوا كِسْفاً مِنَ السَّمَاء سَاقِطاً يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾ وكان قبل ادّعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف علي بن أبي طالب، و قالوا: الرسل لا تنقطع أبداً والجنة رجلٌ أمرنا بموالاته وهو الإمام والنار بالضد أي رجلٌ أمرنا ببغضه وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر، وكذا الفرائض والمحرّمات فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرّمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجلٍ منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله إلى الجنة.

[١٥٠٩] الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوّه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادّعى الأمر لنفسه قالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا: الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي، و هؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والإمام بعد قتله أي قتل أبي الخطاب معمر أي

onlardan bir grup bu görüşe varmış ve Ebü'l-Hattâb'a taptıktan sonra Ma'mer'e tapmışlardır. Demişlerdir ki *cennet dünya nimetleri ve cehennem de dünya acılarıdır.* Dünya fena bulmayacaktır. *Haramları ve farzları terki mübah saymışlardır.* Ebü'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra *imamın Bezîğ olduğu da söylenmiştir* yani onlardan başka bir grup da bu görüşe varmıştır. "Hiçbir nefis Allah'ın izni olmadan ölmez"[388] âyetindeki "Allah'ın izni" ifadesini Allah'ın ona vahyi şeklinde yorumlayarak *her mümine vahyedildiğini söylemişlerdir. Onlar* yani Bezîğ taraftarları *içinde Cebrail'den ve Mikâil'den daha hayırlı olanlar vardır. Onlar* asla *ölmezler bilakis* sona ulaştıklarında *melekûta yükselirler. Denilmiştir ki* Ebü'l-Hattâb'tan sonra *imam Amr b. Benân el-'Iclî'dir, fakat onlar ölürler* yani bunu benimserler.

[1510] *Gurâbiyye: Bunlar demişlerdir ki Muhammed (s.a.) Ali'ye karganın kargaya* ve sineğin sineğe *benzediğinden daha çok benzer.* Bu sebeple Allah Cebrail'i Ali'ye göndermişti. *Cebrail yanılarak Ali'ye değil de Muhammed'e* peygamberliğini tebliğ etti. Onların şairi şöyle demiştir: "Emîn yanıldı peygamberliği Hayder'inden aşırdı". *Bu nedenle onlar "tüylü"ye lanet ederler ve bununla da Cebrail'i kastederler.*

[1511] *Zemmiyye:* Onlara bu lakap verilmiştir zira *Muhammed'i zemmetmişlerdir. Çünkü Ali, ilâhtır ve insanları kendisine çağırsın diye Muhammed'i göndermiştir. Oysa Muhammed insanları kendine çağırmıştır. Her ikisinin ilâh olduğu söylenmiştir.* Yani onlardan bir grup Muhammed ve Ali'nin ilâh olduğunu söylemiş ve *hangisinin öne alınacağında ihtilaf etmiştir.* Bazıları ilâhî hükümlerde Ali'yi öne alırken bazıları da Muhammed'i öne almıştır. Onların "Abâ Ashabı" olarak adlandırdığı *beş şahsın ilâh olduğu da söylenmiştir. Bu beş şahıs, Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'dir.* Bunlar adı geçen beş kişinin tek bir şey olduğunu, ruhun onlara eşit şekilde hulul ettiğini, hiçbirinin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü olmadığını iddia ederler *ve dişilik kusurundan kaçınmak için "Fâtıma" demezler.*

[1512] *Hişâmiyye: Bunlar iki Hişamın, Hişam b. Hakem ile Hişam b. Sâlim* el-Cevalikî'nin *taraftarlardır. Demişlerdir ki Allah bir cesettir.* Bu hususta görüş birliğine vardıktan sonra ihtilaf etmişlerdir. *Hişam b. Hakem şöyle demiştir: "Allah uzun, geniş ve derindir. Onun* uzunluğu, genişliği ve derinliği *eşittir. O, ak* ve saf *bir külçe gibidir, her yönden parlar; Onun bir rengi, tadı, kokusu ve yoklanması vardır.* [Yoklanma olarak çevrilen] mecesse kelimesi tabibin dokunduğu yer demektir.

ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمراً كما كانوا يعبدون أبا الخطاب، و قالوا: الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرّمات وترك الفرائض، وقيل: الإمام بعد قتله بزيغ أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم، و قالوا: إن كل مؤمن يوحى إليه متمسكين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ أي بوحيٍ من الله إليه، وفيهم أي في أصحاب بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون أبداً بل إذا بلغوا النهاية يرفعون إلى الملكوت وقيل: هو أي الإمام بعد أبي الخطاب عمرو بن بنان العجلي إلا أنهم يموتون أي يقولون بذلك.

[١٥١٠] الغرابية؛ قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي فغلط جبريل في تبليغ الرسالة من علي إلى محمد قال شاعرهم: غلط الأمين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل.

[١٥١١] الذمية لقبوا بذلك لأنهم ذمّوا محمداً لأن علياً هو الإله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه، وقيل بإلهيتهما أي قالت طائفةٌ منهم بإلهية محمد وعلي، ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدّم علياً في أحكام الإلهية وبعضهم يقدّم محمداً، وقيل بإلهية خمسة أشخاص يسمون أصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد وأن الروح حالّةٌ فيهم بالسوية لا مزية لواحدٍ منهم على آخر، ولا يقولون: فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث.

[١٥١٢] الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا: الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم: هو طويلٌ عريضٌ عميقٌ متساوٍ طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لونٌ وطعمٌ ورائحة ومَجسة بفتح الميم وهو الموضع الذي يجسّه الطبيب

Sanki bununla nabzı kastetmişlerdir. *Bu sıfatlar Onun* yüce zâtından *başka değildir. Allah kalkar, oturur,* hareket eder ve durur. Allah'ın cisimlere benzerliği vardır aksi halde cisimler Ona delalet etmezdi. *Yerin altında bulunanları kendisinden ayrılıp onlara ulaşan ışınlar sayesinde bilir. Kendi karışıyla yedi karıştır. Arşa temas etmiştir ve arş ile O'nun arasında hiçbir farklılık yoktur* yani biri diğerinden fazla gelmeyecek şekilde temas etmiştir. *Allah'ın iradesi O'nun kendisi ve başkası olmayan bir harekettir. Şeyleri olmadan önce değil, olduktan sonra bilir. Bilgisi ne kadîmdir ne de hâdistir.* Çünkü bilgi sıfattır, sıfat ise vasfedilmez. *Kelâmı O'nun sıfatı olup ne yaratılmıştır ne başkasıdır.* Bunun sebebi daha önce geçmişti. *Arazlar, Yaratıcı'ya delalet etmez.* Yaratıcı'ya delalet eden, cisimlerdir. Zira yukarıda O'nun sadece cisimlere benzediği geçmişti. *İmamlar masumdurlar ama peygamberler masum değildir.* Çünkü peygambere vahyedilir ve peygamber bununla Allah'a yaklaşır. Oysa imam böyle değildir. İmama vahyedilmez, bu nedenle masum olması gerekir. *Hişam b. Sâlim şöyle demiştir: Allah insan sûretindedir.* Onun eli, ayağı, beş duyusu, burnu, kulağı, gözü ve ağzı vardır. Onun kara bir çıkıntısı vardır. Onun yukarı yarısının içi boş iken aşağı yarısı düzdür. Fakat O, et ve kan değildir.

[1513] *Zürâriyye: Kurucusu Zürâre b. A'yen'dir. Bunlar* Allah'ın *sıfatlarının sonradan oluştuğunu ve sıfatların* oluşumunun *öncesinde hayat bulunmadığını söylemişlerdir.* Bu takdirde O, ne diri ne âlim ne kâdir ne işiten ne de gören olacaktır.

[1514] *Yûnusiyye: Kurucusu Yunus bir Abdurrahman el-Kummî'dir. Kummî şöyle demiştir: Yüce Allah meleklerin taşıdığı arş üzerindedir ama O,* melekler tarafından taşınmasına rağmen *onlardan daha güçlüdür. Tıpkı iki ayakları tarafından taşınan* ama bu ayaklardan daha güçlü olan *turna kuşu gibi.*

[1515] *Şeytânîyye: Kurucusu "Şeytânüttâk" lakaplı Muhammed b. Numan'dır. Şeytânüttâk demiştir ki Allah cisimsel olmayan bir nurdur* ve bununla birlikte *insan sûretindedir, şeyleri olduktan sonra bilir.*

[1516] *Rizâmiyye: Bunlar demiştir ki imâmet* Ali'den sonra *Muhammed b. Hanefiyye'ye, sonra onun oğlu Abdullah'a, sonra Ali b. Abdullah b. Abbas'a, sonra Mansûr'a kadar onun çocuklarına aittir. Sonra İlah, Ebû Müslim'e hulul etmiştir. Ebû Müslim öldürülmemiştir. Bunlar haramları helal saymış* ve farzları terk etmiştir. Kimisi de Mukanna'ın ilâh olduğunu iddia etmiştir.

كأنهم يريدون به النبض، قالوا: وليست هذه الصفات المذكورة غيره أي غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهةٌ بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاعٍ ينفصل عنه إليه، وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماسٌ للعرش بلا تفاوتٍ بينهما أي على وجهٍ لا يفضل أحدهما على الآخر، وإرادته تعالى حركةٌ هي لا عينه ولا غيره وإنما يعلم الأشياء بعد كونها لا قبله بعلمٍ لا قديمٍ ولا حادث لأنه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مرّ والأعراض لا تدل على البارئ إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها، والأئمة معصومون دون الأنبياء لأن النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوماً. وقال ابن سالم: هو على صورة إنسان له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوّف والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحماً ودماً.

[١٥١٣] الزرارية هو زرارة بن أعين؛ قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها أي قبل حدوثها له لا حياة فلا يكون حينئذٍ حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً.

[١٥١٤] اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي؛ قال: الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى منها أي من الملائكة مع كونه محمولاً لهم كالكركي يحمله رجلاه وهو أقوى منهما.

[١٥١٥] الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق؛ قال: إنه تعالى نورٌ غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان وإنما يعلم الأشياء بعد كونها.

[١٥١٦] الرزامية؛ قالوا: الإمامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حلّ الإله في أبي مسلم وأنه لم يقتل، واستحلّوا المحارم وتركوا الفرائض ومنهم من ادّعى الإلهية في المقنع.

[1517] *Müfavvida: Bunlar demiştir ki Allah dünyayı yaratmayı Muhammed'e havale etmiştir.* Yani Allah Muhammed'i yaratmış ve dünyayı yaratmayı ona havale etmiştir. Dolayısıyla dünya ve içindekileri yaratan Muhammed'dir. *Denilmiştir ki* Allah bunu *Ali'ye* havale etmiştir.

[1518] *Bedâiyye: Allah hakkında bedânın mümkün olduğunu söylemişlerdir.* Yani yüce Allah'ın bir şeyi istemesi, sonra O'na daha önce belirmeyen bir şeyin belirmesi ve açılması mümkündür. Bu durumda rabbin işlerin sonuçlarını bilmemesi gerekir.

[1519] *Nusayriyye ve İshâkıyye: Bunlar demiştir ki Allah Ali'dedir.* Kuşkusuz ruhânî olanın cismanî cesette zuhur etmesi inkar edilemeyecek durumlardandır. Bunun iyilik yönündeki örneği, Cebrâil'in insan sûretinde zuhur etmesidir. Kötülük yönündeki örneği ise Şeytan'ın insan sûretinde zuhur etmesidir. Şöyle demişlerdir: "Ali ve çocukları başkalarından daha üstün olup sırların batınına ilişkin teyitlerle desteklendiklerine göre deriz ki Cenab-ı Hak onların sûretiyle zuhur etmiş, onların diliyle konuşmuş ve onların eliyle tutmuştur. Bundan dolayı imamlara 'ilâhlar' dedik. Nitekim Peygamber müşriklerle savaşmış iken Ali münafıklarla savaşmıştır. Zira Hz. Peygamber zâhirle hükmeder, Allah ise sırları üstlenir."

[1520] *İsmâiliyye: Bunlara yedi lakap verilmiştir.*

[1521] *Birincisi Bâtıniyyedir. Çünkü onlar, Kitab'ın zâhirini değil, bâtınını benimsemişlerdir.* Zira onlar şöyle demiştir: Kur'ân'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır ve Kur'ân'la kastedilen onun dille bilinen zâhiri değil, bâtınıdır. Bâtının zâhire nispeti, özün kabuğa nispeti gibidir. Kur'ân'ın zâhirine tutunan kimse kazançta sıkıntı azabı çeker. Bâtını ise zâhiriyle amel etmeyi terke sebep olur. Bu hususta "Aralarında kapılı bir sur çekilir. Onun batını rahmet, zahiri ise o taraftan azaptır"[389] âyetine tutunmuşlardır. Onlar bu sözü, Mansûriyye ve Cenâhiyye'den almıştır.

[1522] *İkinci lakap Karâmıta'dır. Çünkü onların* insanları kendi mezheplerine çağıran *ilk kişisi Hamdân Karmat* denilen bir adamdı. *Karmat, Vasıt'ın köylerinden biridir.*

[1523] *Üçüncü lakap Haramiyye'dir. Çünkü onlar haramları mübah sayarlar.*

[١٥١٧] المفوّضة؛ قالوا: الله فوّض خلق الدنيا إلى محمد أي الله خلق محمداً و فوّض إليه خلق الدنيا فهو الخلاّق لها بما فيها، وقيل: فوّض ذلك إلى علي.

[١٥١٨] البدائية؛ جوّزوا البداء على الله تعالى أي جوّزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمه أن لا يكون الرب عالماً بعواقب الأمور.

[١٥١٩] النصيرية والاسحاقية؛ قالوا: حلّ الله في علي فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر، أما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان، قالوا: ولما كان علي وأولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييداتٍ متعلقةٍ بباطن الأسرار، قلنا: ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن هنا أطلقنا الآلهة على الأئمة؛ ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلياً قاتل المنافقين فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

[١٥٢٠] الاسماعيلية؛ ولقبوا بسبعة ألقاب.

[١٥٢١] بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والمتمسك بظاهره معذبٌ بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤدٍّ إلى ترك العمل بظاهره، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيۡنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحۡمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذَابُ﴾ وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية.

[١٥٢٢] و لقبوا بالقرامطة لأن أولهم الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجلٌ يقال له: حمدان قرمط وهي إحدى قرى واسط.

[١٥٢٣] وبالحرمية لإباحتهم المحرّمات والمحارم.

[1524] *Dördüncüsü Yediciler / Seb'iyye'dir. Çünkü onlar şeriatlarla konuşanların/nutekâ yani resullerin yedi olduğunu söylemiştir: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve konuşanların yedincisi Muhammed Mehdî'dir. Her iki konuşan arasında onların şeriatını tamamlayan yedi imam vardır. Her asırda* din işlerinde *kendilerine tabi olunacak ve kendileri sayesinde hidayete ulaşılan yedi kişi olmalıdır.* Rütbece farklı olan *bu yedi kişi imâm, hüccet, emici ve kapılardan oluşur. İmâm Allah'tan haber verir ve* Allah'ın dinine ulaştıran delillerin zirvesidir. *Hüccet, imamdan haber getirir*, onun bilgisini taşır ve imama ulaşmayı sağlayan delil olur. *Emici, bilgiyi hüccetten emer*, alır. Emicilerin sayısı üçtür. *Kapılar, dâîlerdir* [çağrıcılar]*. En büyük* dâî, dördüncüleri olup *müminlerin derecelerinin üstündedir. Bir diğer dâî,* zâhir ehlinden *taliplerin ahitlerini almaya* ve böylece onları imamın zimmetine sokmaya, onlara ilim ve mârifet kapılarını açmaya *izinlidir.* Bu, beşincileridir. *Mükelleb* [köpekleşmiş] dâînin dindeki derecesi yüksektir fakat ona davet izni verilmemiştir, aksine o insanlara karşı delil getirmeye izinlidir. Bu sebeple *tıpkı avcı köpeği gibi dâîye yönlendirir ve meylettirir.* Zâhir ehlinden bir kimseyi ikna edip de onun düşüncesini değiştirme noktasına geldiğinde yani kişi kendi mezhebinden yüz çevirip hakikati talep edecek duruma ulaştığında mükelleb, onu izinli dâîye götürür ki dâî ondan ahitleri alsın. Âmidî şöyle demiştir: "Bu şahsa 'mükelleb' denilmesinin nedeni bunun gibisinin mükelleb olmasıdır. Çünkü böylesi, yüce Allah'ın 'Allah'ın size öğreterek eğittiğiniz avcı hayvanları'[390] buyurduğu üzere avı yakalayıp av köpeğine veren yaralayıcı/yırtıcı gibidir." Bu, onların altıncısıdır. *Mümin dâîyi izler.* Dâînin kendisinden ahit aldığı, iman eden, ahde gönülden bağlanan, imâmın zimmeti ve grubuna katılan kimsedir. Bu, onların yedincisidir. *Demişlerdir ki bu* söylediklerimiz, *gökler, yerler*, denizler, *haftanın günleri ve gezegenlerdir. Bunlar işi yönetenlerdir.* Meşhur olduğu üzere *her birinin sayısı yedidir.*

[1525] *Beşincisi Bâbekiyye'dir. Zira onların bir kısmı Azerbaycan'da* isyan eden *Bâbek el-Hazmî'ye tabi olmuştur.*

[1526] *Altıncısı: Bâbek günlerinde kırmızı giydikleri için Kızılbaş/muhammere olarak adlandırılmışlardır. Böyle adlandırılmalarının bir diğer nedeni, onların* kendilerine muhalif olan *Müslümanları "hamîr" olarak adlandırmasıdır.*

[١٥٢٤] وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع سبعة؛ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء، وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته، ولا بد في كل عصر من سبعةٍ بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب؛ إمامٌ يؤدي عن الله وهو غاية الأدلة إلى دين الله، وحجة يؤدي عنه أي عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له، وذو مصّة يمصّ العلم من الحجة أي يأخذه منه فهذه ثلاثة، وأبواب وهم الدعاة فأكبر أي داعٍ أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين و داعٍ مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم، ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد حتى إذا احتج على أحدٍ من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أدّاه المكلب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود. قال الآمدي: وإنما سموا مثل هذا مكلباً لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ وهو سادسهم، ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم. قالوا: ذلك الذي ذكرناه كالسموات والأرضين والبحار وأيام الأسبوع و الكواكب السيارة وهي المدبرات أمراً كل منها سبعة كما هو المشهور.

[١٥٢٥] و لقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفةٌ منهم بابك الخزمي في الخروج بأذربيجان.

[١٥٢٦] وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميراً.

[1527] *Yedincisi: İsmâiliyye olarak adlandırılmışlardır, çünkü imâmetin İsmail b. Cafer* es-Sâdık'a *ait olduğunu söylemişlerdir.* İsmail, Cafer es-Sadık'ın en büyük oğludur. *Liderlerinin Muhammed b. İsmail'e intisabından dolayı bu adla adlandırıldıkları da söylenmiştir.*

[1528] *Davetlerinin esası, dinî hükümlerin iptalidir. Çünkü bir Mecûsî fırkası olan Gayyâriyye, İslâm hakim olunca dinî hükümleri kendi seleflerinin esasları doğrultusunda tevil etmek istediler.* Şöyle ki: Onlar bir araya geldiler, seleflerinin sahip olduğu saltanatı andılar ve şöyle dediler: "Bizim Müslümanları kılıçla uzaklaştırmamızın yolu yok, çünkü Müslümanlar ülkelere hakim oldular. Fakat biz, onların şeriatlarını bizim kurallarımıza dönecek şekilde tevil ederiz ve bu sayede onların zayıf olanlarını aldatabiliriz. Zira bu, onların ihtilafa düşmesini ve fikirlerinin karışmasını gerektirir." Bu hususta *başları, Hamdân Karmat idi. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh olduğu da söylenmiştir. Onlar davette* ve avamın kandırılmasında *bir kısım aşamaları izlerler.*

[1529] *Birinci aşama zevktir. Bu, çağrılan kimsenin davete kabiliyetli olup olmadığını düşünmektir. Bundan dolayı tohumu çorak toprağa ekmeyi* yani kabiliyetsiz kimseyi daveti *yasaklarlar. İçinde kandil* yani fakîh ve kelâmcı *bulunan evde konuşmayı* yasaklarlar.

[1530] *Sonraki aşama ısındırmadır. Bu,* davet edilenlerden *her birinin* heva ve tabiatının *meyledeceği zühd ve ahlaksızlık gibi şeylerle meylini kazanmaya çalışmaktır.* Şayet karşıdaki zühde meyilli ise onun gözüne zühd süslenir ve zühdün çelişiği karalanır. Şayet karşıdaki ahlaksızlığa meyilli biri ise onun gözünde ahlaksızlık süslenir ve ahlaksızlığın çelişiği karalanır. Bu, kişi ısındırılıncaya kadar devam eder.

[1531] *Sonraki aşama şeriatın temel esasları hakkında kuşkuya düşürmektir. Bu,* sûrelerin başındaki mukatta' harflerinin anlamı nedir denilerek *sûrelerin başındaki mukatta harfleri;* niçin birinin kaza edilmesi gerekiyor da diğerinin gerekmiyor denilerek *hayızlının orucunu kaza etmesi ama namazını kaza etmemesi; işeyince değil de boşalınca gusül alınması* gerektiği, niçin bir kısmı dört, bir kısmı üç, bir kısmı ikidir denilerek *rekatların sayısı* ve başka taabbüdî meseleler *kullanılarak yapılır.* BBu şeylerde kuşkuya düşürürler ama onların cevaplarını söylemezler *ki davet ettikleri kişilerin kalpleri onların kaynaklarına bağlansın.*

[١٥٢٧] وبالاسماعيلية لإثباتهم الإمامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل: لانتساب زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل.

[١٥٢٨] وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوهٍ تعود إلى قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنّا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم، ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل: عبد الله بن ميمون القدّاح، ولهم في الدعوة واستدراج الطغام.

[١٥٢٩] مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو المدعو هل هو قابلٌ للدعوة أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة أي دعوة من ليس قابلاً لها، و منعوا التكلم في بيتٍ فيه سراج أي في موضع فيه فقيه أو متكلم.

[١٥٣٠] ثم التأنيس باستمالة كل أحدٍ من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه من زهدٍ وخلاعة فإن كان يميل إلى الزهد زيّنه في عينه وقبّح نقيضه وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به.

[١٥٣١] ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر و وجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها ثنتين إلى غير ذلك من الأمور التعبدية، وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها.

[1532] *Sonraki aşama bağlılıktır.* Bu iki işlemden oluşur. Birincisi *kişiden misakın alınmasıdır.* Ahdi şöyle diyerek alırlar: Allah'ın sünneti, misakların ve ahitlerin alınmasıyla cereyan edegelmiştir. Buna yüce Allah'ın şu âyetini delil getirirler: "Hani biz peygamberlerden söz almıştık: Senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan. Onlardan sapasağlam bir söz almıştık."[391] Sonra her birinden *inancı doğrultusunda sırrı ifşa etmeme* sözünü alırlar. İkincisi anlattığı meselelerle ilgili olarak *kişinin karşılaştığı sorunların çözümü için imama havale edilmesidir.* Çünkü sorunu çözebilecek imamdır ve başka hiç kimse çözemez. Amaç, kişinin bulunduğu dereceden ileri geçip imâma ulaşmasıdır.

[1533] *Sonraki aşama tedlistir. Bu, din ve dünya büyüklerinin onlarla aynı görüşte olduğu iddiasıdır. Bununla* çağırdığı şeye *kişinin meylini artırmayı amaçlar.*

[1534] *Sonraki aşama, tesistir. Bu, çağırılan kimsenin kabul edeceği* ve onu davetçinin çağırdığı bâtıla doğru sürecek *öncüllerin sunulmasıdır.*

[1535] *Sonraki aşama, çıkarmadır. Bu, bedenî amellerin düşürülmesine gönlün yatmasıdır.*

[1536] *Sonra dinî inançlardan soyunmadır.* Davet edilen kimsenin hali *bu* şekilde değiştirildiği *takdirde mubahlığa, bir an önce hazları yaşamaktan söz etmeye ve dinî hükümleri tevil etmeye başlarlar.* Mesela şöyle derler: Abdest, imamı veli edinmektir. Teyemmüm hüccet olan imam yokken izinliden almaktır. Namaz, resûl olan nâtıktan ibarettir. Zira âyette "namaz hayâsızlık ve kötülükten alıkoyar"[392] denilmektedir. İhtilam, onların bir sırrını ehli olmayan kimseye farkında olmadan açmaktır. Gusül, ahdin yenilenmesidir. Zekat, onların inandığı dini bilmekle nefsin arınmasıdır. Kabe, Peygamber'dir. Kapı, Ali'dir. Safa Peygamber, Merve ise Ali'dir. Mikât, ısındırmadır. Telbiye davet edilen kimsenin cevap vermesidir. Kabe'yi yedi kez tavaf, yedi imamı veli edinmektir. Cennet, bedenlerin dinî sorumluluklardan kurtulmasıdır. Cehennem bedenlerin sorumlulukları yerine getirmekten ötürü çektiği sıkıntıdır. Bundan başka hurafeleri de bulunmaktadır.

[1537] *Onların görüşlerinde biri de şudur: Allah ne vardır ne yoktur* ne câhildir ne âlimdir ne kâdirdir ne acizdir. Bütün sıfatlar için de aynı durum geçerlidir. Zira hakiki olumlama,

[١٠٣٢] ثم الربط وهو أمران؛ الأول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا: قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾ ثم يأخذوا مني كل أحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سراً، و الثاني حوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام.

[١٠٣٣] ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه.

[١٠٣٤] ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعوّ وتكون سائقةً له إلى ما يدعوه إليه من الباطل.

[١٠٣٥] ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية.

[١٠٣٦] ثم السلخ من الاعتقادات الدينية. وحينئذ أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذالك يأخذون في الإباحة والحثّ على استعمال اللّذات وتأويل الشرائع، كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة، والصلاة عبارة عن الناطق أي الرسول، والاحتلام عبارة عن إفشاء شيء من أسرارهم إلى من ليس هو أهله بغير قصد منه، والغسل تجديد العهد، والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبي، والباب عليّ، والصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة المدعو، والطواف بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة، والجنة راحة الأبدان عن التكاليف، والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم.

[١٠٣٧] ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لأن الإثبات الحقيقي

Allah ile mevcutlar arasında ortaklığı gerektirir. Bu ise teşbihtir. Mutlak olumsuzlama ise Allah'ın yoklarla ortaklığını gerektirir. Bu ise Allah'ın sıfatlarını iptal etmek demektir. Aksine Allah bu sıfatları bahşedendir ve zıtların rabbidir. *Bazen sözlerini filozofların sözleriyle karıştırmışlar* ve şöyle demişlerdir: Yüce Allah emirle tam Aklı yarattı. Onun aracılığıyla tam olmayan nefsi yarattı. Bu sebeple nefis tam akıldan feyiz alarak onu arzuladı ve eksiklikten yetkinliğe doğru harekete ihtiyaç duydu. Bu hareket ancak onun aletleriyle tamamlanabilirdi. Dolayısıyla feleklerin cirmleri meydana geldi ve nefsin yönetimiyle döngüsel olarak harekete başladı. Bunun aracılığıyla unsurlardan oluşan basît tabiatlar oluştu. Basîtler aracıylığıyla bileşikler, yani madenler, bitkiler, hayvan türleri meydana geldi. Bu türler içinde en üstünü insandır. Çünkü insan, kutsal nurların kendisine feyz olmasına istidatlıdır ve yüce âlemle bağlantı kurabilir. Yüce âlem, yetkin ve tümel bir akıl ile oluşların kaynağı olan eksik ve tümel bir nefsi içerdiğinden aşağı âlemde de kurtuluşa vesile olacak yetkin bir akıl ile oluşların yaratılmasına ilişkin hususlarda ilk nefsin ilk akla nispeti neyse kurtuluş yollarını bildirmeye nispeti de aynı olan eksik bir nefis olması gerekmiştir. Aşağı âlemdeki söz konusu akıl, nâtık resul iken eksik nefis, nâtığın vasîsi olan imamdır. Nasıl ki felekler, aklın ve nefsin hareket ettirmesiyle hareket ediyorsa nefsin kurtuluşa doğru hareketi de nâtık ve vasînin hareket ettirmesiyle hareket eder. Her asırda ve zamanda bu şekildedir.

[1538] Âmidî şöyle demiştir: "Bunlar, onların kadimlerinin görüşüdür." *Hasan b. Muhammed es-Sabbâh gelince daveti yenileyerek kendisini* zamanın yoksun kalmasının caiz olmadığı imamdan haber getiren *hüccet yaptı. Hasan Sabbah'ın sözlerinin hâsılı, yukarıda muallime ihtiyaç hususunda söylenenlerdir.* Sonra o, avamın ilimlerle uğraşmasını havassın ise eski kitapları incelemesini yasaklamıştır ki onların çirkinliklerine vakıf olunmasın. Sonra onlar, felsefeyle ilgilendiler ve dinî kanunlar ve şer'î hususlarla alay etmeye devam ettiler ve kalelerde korundular. Hâkimiyetleri arttı.

يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال ولن تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان.

[١٥٣٨] قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه. وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم. ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم أنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم

Kötü krallar onlardan korktular. Bu sebeple dinî yükümlülükleri düşürme ve haramları mubah sayma işini açığa vurdular. Tıpkı dilsiz hayvanlar gibi dinî bir kural ve şer'î bir müeyyide olmaksızın yaşar hale geldiler. Şeytan ve takipçilerinden Allah'a sığınırız.

[1539] *Zeydiyye:* Bunlar Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e mensup olanlardır. *Zeydiyye üç fırkaya ayrılmıştır. Birincisi Cârûdiyye'dir. Bunlar, Ebü'l-Cârûd'un takipçileridir.* Muhammed Bâkır, ona Serhûb adını vermiştir ve bu adı da denizde yaşayan şeytan şeklinde açıklamıştır. *Cârûdiyye şöyle demiştir: Hz. Peygamber* imâmete *isim vererek değil ama vasıflarını anlatarak Ali'yi tayin etmiştir. Sahâbe buna muhalefet etmekle* ve Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra Ali'ye uymamakla *kafir olmuştur. Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet onların çocukları arasında şûrâdadır. Onlar arasından kim kılıç kuşanıp huruc ederse ve ilim ve şecâat sahibiyse imam odur.* Nitekim bu daha önce geçmişti. *Bunlar* beklenen *imamın kim olduğunda ihtilaf etmiştir.* İçlerinden bir grup, Mansûr'un hilafeti sırasında Medine'de öldürülen *Muhammed b. Abdullah* b. Hüseyin b. Ali olduğunu düşünmüş *ve onun öldürülmediğini* iddia etmiştir. Bir başka grup *Muhammed b. Kasım* b. Ali b. Hüseyin olduğunu düşünmüştür. Tâlikân valisi Muhammed b. Kâsım, Mutasım zamanında esir edilip ona götürülmüş, Mutasım da ölünceye dek onu evinde hapsetmiştir. Taraftarları onun öldüğünü inkar etmiştir. Üçüncü bir grup da imamın Zeyd b. Ali'nin torunlarından *Küfe valisi Yahya b. Ömer* olduğunu iddia etmiştir. Yahya b. Ömer insanları kendisine biat etmeye çağırmış ve etrafında pek çok insan toplanmıştır. Müsteînbillah zamanında öldürülmüştür. Takipçileri onun öldürüldüğünü inkar etmiştir.

[1540] *Süleymaniyye: Kurucusu Süleyman b. Cerîr'dir. Demişlerdir ki imâmet* insanlar arasında *şûrâyla belirlenir. Müslümanların hayırlılarından iki adamla akit gerçekleşir.* Daha üstün varken daha aşağıdakinin imâmeti caizdir. *Ebû Bekir ve Ömer imamdırlar. Bununla birlikte ümmet* Ali varken *onlara biat etmekle hata etmiştir.* Fakat bu, fâsıklık derecesine varmayan bir hatadır. *Osman, Talha, Zübeyr ve Aişe'yi -Allah onlardan razı olsun- tekfir etmişlerdir.*

[1541] *Betîriyye: Kurucusu Betîr es-Sûmî'dir.* Bunlar Süleymaniyye ile aynı görüştedir. Fakat bunlar *Osman hakkında duraksamışlardır.*

[1542] Bunlar Zeydiyye'nin fırkalarıdır. Bizim zamanımızda çoğunluğu itikadî meselelerde Mu'tezile'ye ve amelî meselelerde pek az mesele hariç Ebû Hanife'nin mezhebine bağlı olan mukallitlerdir.

وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه.

[١٥٣٩] وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين. فثلاث فرق الجارودية أصحاب أبي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر. قالوا بالنص من النبي في الإمامة على علي وصفا لا تسمية. والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام كما مر. واختلفوا في الإمام المنتظر. أهو محمد بن عبد الله ابن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم إلى ذلك وزعموا أنه لم يقتل. أو هو محمد بن القاسم بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وأنكروا موته. أو هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قتله.

[١٥٤٠] السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الإمامة شورى فيما بين الخلق. وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل. وأبو بكر وعمر إمامان وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما مع وجود علي. لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق. وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة.

[١٥٤١] البتيرية هو بتير الثومي. وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان.

[١٥٤٢] هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة.

[1543] *İmâmiyyeye gelince onlar Ali'nin imam olduğuna dair açık nas olduğunu söylemişler, sahâbeyi tekfir etmişler, sahâbe aleyhinde bulunmuşlardır, imâmeti Cafer Sâdık'a getirmişler ve ondan sonra kimin tayin edildiğinde ihtilaf etmişlerdir.* Onların karar kıldığı görüş şudur: Cafer Sâdık'tan sonra, oğlu Musa Kazım, ondan sonra Ali b. Musa Rıza, ondan sonra Muhammed b. Ali et-Takıy, ondan sonra Ali b. Muhammed en-Nekıy, ondan sonra Hasan b. Ali ez-Zekiy, ondan sonra Muhammed b. Hasan'dır. Muhammed b. Hasan beklenen imamdır. Onlar, Cafed Sâdık'tan sonraki her bir isimde ihtilaf etmişlerdir. İmâm Râzî *Muhassal*'ın sonunda bu ihtilafları anlatmıştır. İmâmiyye önceleri imamlarının görüşündeydi ama zaman uzadıkça ihtilaf ettiler. *Onların sonrakileri Mu'tezile ve Ahbâriyye olmak üzere ikiye ayrıldı.* Mu'tezile Va'îdiyye ve Tafdîliyye olarak ikiye ayrıldı. Ahbâriyye müteşâbih haberlerin zahirine inanır. Bu fırkalar da *Müşebbihe, Selefiyye ve sapık fırkalara katılanlar olmak üzere üçe ayrılır.* Müşebbihe müteşâbihlerle kastın onların zâhiri olduğunu söylerken Selefiyye, tıpkı Selefin dediği gibi, müteşâbihlerle Allah'ın murâdının teşbihsiz hak olduğunu söyler.

Büyük İslâm Fırkalarının Üçüncüsü: Hâricîler

[1544] *Hâricîler yedi fırkaya ayrılır. Birincisi Muhakkime fırkasıdır. Bunlar, tahkim esnasında* ve iki hakem arasında cereyan olaylarda *Ali'ye isyan edip onu tekfir etmişlerdir. Bunlar on iki bin kişi* olup namazında ve orucundaydılar. Onlar hakkında Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "İçinizden biri onların namazı yanında kendi namazını ve onların orucu yanında kendi orucunu hakir görür. Fakat imanları boğazlarından öteye geçmez." *Demişlerdir ki Kureyş'ten ve başkasından tayin edilip de* insanlar arasında *adil olan kimse imamdır.* Şayet bu kimse yaşantısını değiştirip zulmederse azledilmesi veya öldürülmesi gerekir. *İmam tayinini zorunlu görmemişler* aksine dünyada bir imamın olmayabileceğini söylemişlerdir. *Osman'ı, sahâbenin çoğunu ve büyük günah işleyeni tekfir etmişlerdir.*

[1545] *Beyhesiyye: Kurucusu Beyhes b. Heysam b. Câbir'dir. Bunlar şöyle demiştir: İman, ikrardır ve Allah'ı ve Peygamber'in getirdiklerini bilmektir. Kim ki helal mi yoksa haram mı olduğunu bilmediği bir şeye düşerse kafirdir. Zira* gerçeği bilinceye dek *onu araştırması zorunludur. Denilmiştir ki bu kimse tekfir edilmez,* durumu *imâma sunulur ve imam had cezası verir.* Haddin bulunmadığı her hususta kişi bağışlanır. *Denilmiştir ki*

[١٠٤٣] وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده. والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر. ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل وكانت الإمامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة إما وعيدية أو تفضيلية وإلى أخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف وإلى ملتحقة بالفرق الضالة.

الفرقة الثالثة من كبار الفرق الإسلامية الخوارج

[١٠٤٤] وهم سبع فرق؛ المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم إثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم. قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو إمام. وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل. ولم يوجبوا نصب الإمام بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة.

[١٠٤٥] البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق. وقيل لا يكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام فيحده. وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور. وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى

"De ki bana vahyedilende leş, kan, domuz eti -ki pistir- yahut Allah'tan başkası adına boğazlanmış bir murdardan başka yiyen kimse için haram bir şey bulamıyorum"393 âyetinde belirtilenlerin dışında haram yoktur. Denilmiştir ki imâm kafir olduğunda ister orada bulunsun ister bulunmasın reaya da kafir olur. Çocukların iman ve küfürde babaları gibi olduğunu söylemişlerdir. Bir kısmı şöyle demiştir: *Helal içecekten dolayı şarhoş olan kişi söylediği ve yaptığından dolayı cezalandırılmaz.* Haram içecekten dolayı sarhoşluk ise böyle değildir. *Denilmiştir ki büyük günahla birlikte sarhoşluk küfürdür.* Kulların fiillerinin kullara nispeti hususunda *Kaderiyye'yle aynı görüştedirler.*

[1546] *Ezârika: Kurucusu Nâfi' b. Ezrak'tır. Bunlar şöyle demiştir: Ali tahkimle küfre düşmüştür.* "İnsanlardan kimisi vardır ki dünya hayatındaki sözü hoşuna gider, kalbindekine Allah'ı şahit tutar ama o, düşmanların en yamanıdır"[394] âyeti Ali hakkında indirilmiştir. *İbn Mülcem* Ali'yi öldürmekte *haklıdır.* "İnsanlardan kimisi Allah'ın rızasını kazanmak için canını satar"[395] âyeti de İbn Mülcem hakkında indirilmiştir. Onun hakkında Hâricîlerin müftüsü ve zâhidi İmran b. Hattân şöyle demiştir:

Bir müttakinin darbesi ki bununla
yalnızca Arş Sahibi nezdinde hoşnutluğu kastetti

Ben onu öyle bir günde anacağım
ki sanırım o, Allah indinde insanların en ölçülüsü

[1547] *Sahâbeyi* yani Osman, Talha, Zübeyr, Aişe, Abdullah b. Abbâs ve onlarla birlikte diğer Müslümanları *tekfir etmişler* ve onların cehennemde ebedî kalacağına hükmetmişlerdir. Kendileriyle dinde uyuşsalar bile *savaştan geri kalanları* tekfir etmişlerdir. Şöyle demişlerdir: Söz ve davranışta *takiyye haramdır. Muhaliflerin çocuklarını ve kadınlarını öldürmek caizdir.* Evliyken *zina eden recmedilmez.* Çünkü bu, Kur'ân'da geçmemektedir. *Kadınlar için iftira haddi yoktur.* Yani iftira atan kimse şayet kadınsa ona had uygulanmaz. Çünkü Kur'ân'da zikredilen "ellezine" kipi erkekler içindir. Âmidî şöyle demiştir: "İffetli insanlara iftira atanın haddini, kadınlardan değil, erkeklerden düşürdüler. Yani kendisine iftira edilen iffetli kimse şayet erkekse iftiracıya had uygulanmaz, şayet kadınsa iftiracıya had uygulanır." Bu daha açıktır. *Müşriklerin çocukları babalarıyla birlikte cehennemdedir.* Küfrü peygamberlikten sonra bilinse bile *bir peygamberin daha önce kafir olması mümkündür. Büyük günah işleyen kafirdir.*

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ ﴾ الآية. وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا. وقالوا الأطفال كآبائهم إيمانا وكفرا. وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام. وقيل هو أي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم.

[١٠٤٦] الأزارقة هو نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي أنزل فيه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ وابن ملجم محق في قتله وهو الذي أنزل فيه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه أو في البرية عند الله ميزانا

[١٠٤٧] وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل. ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن، ولا حد للقذف على النساء أي القاذف إن كان إمرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين قال الآمدي وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن إن كان رجلا لا يحد قاذفه وإن كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر. وأطفال المشركين في النار مع آبائهم. ويجوز نبي كان كافرا وإن علم كفره بعد النبوة. ومرتكب الكبيرة كافر.

[1548] *Necedât: Kurucusu Necdet b. Âmir en-Necefî'dir. Bunlardan bir grup, insanları ferî meselelerdeki bilgisizliklerinden dolayı mazur gören Âzeriyye'dir.* Şöyle ki Necdet oğlunu bir orduyla birlikte Katîf ahalisine gönderdi. Onları öldürdüler, kadınlarını esir aldılar, taksimden önce onları nikahladılar ve yine taksimden önce ganimetten yediler. Necdet'e geldiklerinde yaptıklarını ona haber verdiler. Necdet "yaptığınız caiz değil" dedi. Onlar da "caiz olmadığını bilmiyorduk" dediler. Necdet onları cehaletlerinden dolayı mazur gördü. Bundan sonra Necdet'in taraftarları ihtilafa düştüler. Kimisi ona uydu kimisi de şöyle dedi: Din iki kısma ayrılır. Birincisi, Allah'ı ve Resûlü'nü bilmek ve Müslümanların yani kendileriyle aynı düşünenlerin kanını haram saymak ve Resul'ün (s.a.) getirdiklerini bütün olarak ikrar etmektir. Bu, bilmeyenin mazur görülmeyeceği kısımdır. İkincisi ise bunların dışında kalanlardır. Bu kısmı bilmeyen mazurdur. Onların bu bölüğü 'Âzeriyye olarak adlandırılmıştır. Necedât'ın tamamı *şöyle demiştir:* İnsanların *imama ihtiyacı yoktur* aksine onlara vâcip olan şey, aralarında adalete riayet etmeleridir. Adalete riayetin ancak onları buna sevkeden bir imamla gerçekleşebileceğini düşündüklerinde *imam seçebilirler. Tekfir dışındaki meselelerde Ezârikâ'ya muhalefet etmişlerdir.* Yani tekfir hususunda Ezârika'yla aynı görüşü savunmuşlar, diğer hükümlerde onlardan farklı düşünmüşlerdir.

[1549] *Asfariyye: Ziyâd b. Asfar'ın taraftarlarıdır.* Kendileriyle aynı dinde oldukları takdirde savaştan *geri kalanların tekfiri, recmin düşürülmesi, kafirlerin çocukları ve sözdeki takiyyenin reddedilmesi hususunda Ezârika'dan farklılaşırlar.* Bunlar recmi düşürmemişler, kafirlerin çocuklarını tekfir edip onların ebedî cehennemde kalacağını söylememişler, davranışta değil ama sözde takiyye yapılmasına cevaz vermişlerdir. *Şöyle demişlerdir: Haddi gerektiren masiyet, yapan kimseye kendi adını verir.* Bu bağlamda hırsız, zani, iftiracı denir ama kafir denmez. *Namazın ve orucun terki gibi büyüklüğünden dolayı haddi olmayan cezalar küfürdür.* Dolayısıyla terk eden kimse kafirdir. *Denilmiştir ki mümin* yani kendi dinlerine inanan *kadın, açıklık değil de takiyye yurdunda* onlara muhalif *bir kafirle evlenebilir.*

[1550] *İbâzıyye: Kurucusu Abdullah b. İbâz'dır. Demişlerdir ki* ehl-i kıbleden olup da *bize muhalif olanlar, müşrik değildir, kafirdir; başka zamanlarda değil de harp esnasında onları nikahlamak, silah vb. mallarını ganimet olarak almak helaldir; onların yurdu -sultanlarının karargahı hariç- İslâm yurdudur.* Demişlerdir ki *muhaliflerinin kendileri aleyhindeki şahitlikleri kabul edilir.*

[١٠٤٨] النجدات هو نجدة بن عامر النجفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهنّ قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضاً فلما رجعوا إلى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال: لم يسعكم ما فعلتم، فقالوا: لم نعلم أنه لا يسعنا، فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا: الدين أمران؛ أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والإقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به، والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا أي النجدات كلهم: لا حاجة للناس إلى الإمام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه إذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمامٍ يحملهم عليها، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الأحكام الباقية.

[١٠٤٩] الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي إسقاط الرجم فإنهم لم يسقطوه وفي أطفال الكفار أي لم يكفروا أطفالهم ولم يقوموا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول أي جوّزوا في القول دون العمل وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال مثلاً: سارق أو زانٍ أو قاذف ولا يقال: كافر وما لا حدّ فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر فيقال لصاحبه: كافر، وقيل: تزوج المؤمنة أي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية.

[١٠٥٠] الإباضية هو عبد الله بن إباض قالوا: مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم، و قالوا: تقبل شهادة مخالفيهم

Büyük günah işleyen muvahhittir ama mümin değildir. Bu görüşün dayanağı, amellerin imana dâhil olduğudur. *İstitaat fiilden öncedir. Kulun fiili, yüce Allah tarafından yaratılmıştır. Sorumluluğun esası yok olunca bütün âlem yok olacaktır. Büyük günah işleyen nimetin inkarı anlamından kafirdir, dinin inkarı anlamında kafir değildir. Kafirlerin çocuklarının* tekfir edilmesi ve azaba uğramaları *hususunda duraksamışlardır. Yine nifâkın şirk olup olmadığı, delilsiz* ve mucizesiz *bir peygamberin gönderilmesinin ve onun tabilerinin* ona vahyedilenlerle *sorumlu tutulmasının mümkün olup olmadığı hususunda duraksamışlardır. Ali'yi ve sahâbenin çoğunu tekfir etmişler ve dört fırkaya ayrılmışlardır. Birincisi Hafsiyye'dir. Kurucusu Ebû Hafs b. Ebü'l-Mikdâm'dır. Bunlar* İbâzıyye'ye *şunu eklemiştir: İman ve şirk arasında yüce Allah'ı bilmek vardır.* Allah'ı bilmek, iman ve şirk arasında bir haslettir. *Kim ki Allah'ı bilir ve* peygamber, cennet ve cehennem gibi *O'nun dışındaki şeyleri inkar ederse yahut büyük günah işlerse kafirdir, müşrik değildir. İkincisi Yezîdiyye'dir. Yezîd b. Üneyse'nin takipçileridir.* İbâzıyye'ye şunu eklemişlerdir: *Acemlerden bir peygamber gökte yazılan bir kitapla gönderilecek.* Bu kitap ona tek bir defada inecek. *Muhammed'in şeriatını* Kur'ân'da zikredilen *Sabiilerin dinine terk edecek.* Şöyle demişlerdir: Had uygulanan kişiler, müşriktirler. İster büyük ister küçük olsun *her günah şirktir. Üçüncüsü Hârisiyye'dir. Bunlar, Ebü'l-Hâris el-İbâzî'nin taraftarlarıdır. Kader* yani kulların fiillerinin yüce Allah tarafından yaratılmış olması *ve istitaatin fiilden önce olduğu hususunda İbâzıyye'ye muhalefet etmişlerdir. Dördüncüsü, Allah'ın amaçlanmadığı taat görüşünü benimseyenlerdir.* Yani şunu iddia etmişlerdir: Kul emredileni yaptığı ama Allah'ı amaçlamadığında bu taat olur.

[1551] *Acâride: Kurucusu Abdurrahman b. Acred'dir.* Bunlar, yedi Hâricî fırkasının sonuncusudur. *Necedât* ile aynı görüşleri paylaştıktan sonra onlara *şunu eklemişlerdir: Çocuktan uzak durmak gerekir ki* buluğa erdikten sonra *Müslüman olduğu iddia edilsin. Çocuk buluğa erince onun İslâm'a çağrılması gerekir. Müşriklerin çocukları cehennemliktir. Acâride on fırkaya ayrılmıştır.*

[1552] *Birincisi Meymûniyye'dir. Kurucusu Meymûn b. İmrân'dır. Kaderi* yani fiillerin kulların kudretlerine dayandığını, *istitaatin fiilden önce olduğunu,* Mu'tezile'nin de düşündüğü gibi *Allah'ın şerri değil, hayrı irade ettiğini ve masiyetleri irade etmediğini, kafirlerin çocuklarının cennette olduğunu kabul etmişlerdir. Onlardan erkek ve kız çocukların kızlarıyla ve yine erkek ve kız kardeşlerin çocuklarının* kızlarıyla *evlenmeyi caiz gördükleri rivayet edilmiştir.*

عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناءً على أن الأعمال داخلة في الإيمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة، وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم، و توقفوا في النفاق أهو شرك أم لا و في جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف أتباعه فيما يوحى إليه ترددوا أن ذلك جائز أو لا، وكفّروا علياً وأكثر الصحابة وافترقوا فرقاً أربعاً؛ الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدام زادوا على الإباضية أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى فإنها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك. الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الإباضية أن قالوا: سيبعث نبيٌّ من العجم بكتابٍ يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة المذكورة في القرآن، و قالوا: أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت أو صغيرة. الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الإباضي خالفوا الإباضية في القدر أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل. الرابعة القائلون بطاعةٍ لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة.

[١٥٥١] العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدّعي الإسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه إليه أي إلى الإسلام إذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق؛

[١٥٥٢] الأولى الميمونية هو ميمون بن عمران، قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد و بكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة، قالوا: وأطفال الكفار في الجنة، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الأخوة والأخوات أي جوّزوا نكاح بنات

Ayrıca Yusuf sûresini inkar ettikleri nakledilmiştir. Zira onlar, bu sûrenin hikayelerden biri olduğunu ve fasıklık kıssasının Kur'ân olamayacağını iddia etmişlerdir.

[1553] Acâride fırkalarının *İkincisi, Hamziyye'dir. Kurucusu Hamza b. Edrek'tir. Meymûne'nin savunduğu* bidatlerle *hemfikir olmakla birlikte kafirlerin çocuklarının cehennemde olduğunu söylemişlerdir.*

[1554] Acâride fırkalarının *üçüncüsü Şuaybiyye'dir. Kurucusu Şuayb b. Muhammed'dir. Onlar kader meselesi hariç* bidatlerinde *Meymûne gibidir.*

[1555] *Dördüncüsü Hâzimiyye'dir. Kurucusu Hâzim b. Âsım'dır. Bunlar Şuaybiyye ile aynı görüştedir.* Onlardan nakledildiğine göre Ali'nin durumunda tevakkuf ederler ve başkalarından uzak olduklarını söyledikleri gibi ondan uzak olduğunu söylemezler.

[1556] *Beşincisi, Halefiyye'dir. Bunlar, Halef* el-Hâricî'nin *takipçileri* olup Kirman ve Mekran Hâricîleridir. *Kaderin hayrını ve şerrini Allah'a izafe etmişler ve müşriklerin çocuklarının herhangi bir amel ve şirk olmaksızın cehennemlik olduğuna hükmetmişlerdir.*

[1557] *Altıncısı, Etrâfiyye'dir.* Bunlar, Hamza'nın mezhebindedir. Reisleri, Sicistan'dan Gâlib denilen bir adamdır. Fakat onlar, *Etrâf ahalisini*[396] akıl yönünden gerekliliği bilinen şeyleri yaptıkları taktirde Şeriattan olduğunu *bilmedikleri hususlarda mazur görmüşlerdir. İtikadî esaslarda ve kaderin* yani fiillerin kulun kudretine dayandığının *reddinde* -bazı nüshalarda "kudretin reddinde" şeklindedir ve bu durumda anlam, müessir kudretin kuldan olumsuzlanmasında olmaktadır- *Ehl-i Sünnetle aynı görüşleri paylaşırlar.*

[1558] *Yedincisi, Ma'lûmiyye'dir. Bunlar Hazimiyye gibidir. Fakat bunlara göre mümin, Allah'ı bütün isim* ve sıfatlarıyla *bilen kimsedir.* Allah'ı bu şekilde bilmeyen kimse mümin değil, cahildir. *Kulun fiili yüce Allah tarafından yaratılır.*

[1559] *Sekizincisi, Mechûliyye'dir.* Bunların mezhebi de Hâzimiyye'nin mezhebi gibidir. Fakat bunlar *şöyle demiştir: Yüce Allah'ın bir kısım isimleriyle bilinmesi yeterlidir.* Allah'ı böyle bilen kimse O'nu bilir ve mümindir. *Kulun fiili ise kendisi tarafından yaratılır.*

البنين وبنات البنات وبنات أولاد الأخوة والأخوات، وإنكار سورة يوسف فإنهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً.

[١٥٥٣] الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن أدرك وافقوهم أي الميمونية فيما ذهبوا إليه من البدع إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار.

[١٥٥٤] الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد، وهم كالميمونية في بدعهم إلا في القدر.

[١٥٥٥] الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم؛ وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم أنهم يتوفقون في أمر علي ولا يصرّحون بالبراءة عنه كما يصرّحون بالبراءة عن غيره.

[١٥٥٦] الخامسة الخلفية أصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك.

[١٥٥٧] السادسة الأطرافية هم على مذهب حمزة، ورئيسهم رجلٌ من سجستان يقال له: غالب، إلا أنهم عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي القدرة المؤثرة عن العباد.

[١٥٥٨] السابعة المعلومية؛ هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى.

[١٥٥٩] الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية أيضاً إلا أنهم قالوا يكفي تعالى ببعض أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق به.

[1560] *Dokuzuncusu, Saltiyye'dir. Kurucusu Osman b. Ebû's-Salt'tır. Salt b. Sâmit olduğu da söylenmiştir. Bunlar, Acâride gibidir. Fakat şöyle demişlerdir: Kim Müslüman olur ve bizden aman dilerse biz onu himayemize alırız ama onun çocuklarından uzak dururuz* ki buluğa erdiğinde İslâm'a çağrılsınlar ve kabul etsinler. *Onların bir kısmından şöyle nakledilmiştir:* İster Müslümanların ister müşriklerin olsunlar *çocuklar* buluğa erip de İslâm'a çağrıldıklarında kabul veya inkar edinceye değin onlara *karşı ne dostluk ne de düşmanlık söz konusudur.*

[1561] Acâride fırkalarının *onuncusu, Seâlibe'dir. Kurucusu Sa'leb b. Âmir'dir. Bunlar şöyle demiştir: Çocuklar* ister küçük ister büyük olsunlar buluğa erdikten sonra hakkı inkarı sergilemedikleri takdirde onlar *dost edinilir.* Yine *onlardan nakledildiğine göre çocuklar* buluğa erinceye dek dostluk veya düşmanlık *hükmüne konu olmazlar. Onlara göre zengin olduğunda köleden zekat alınır ve fakir olduğunda da köleye zekat verilir.*

[1562] Seâlibe *dört fırkaya ayrılmıştır. Birincisi, Ahnesiyye'dir. Bunlar Ahnes b. Kays'ın taraftarlarıdır. Seâlibe gibidirler fakat* onlardan farklı olarak ehl-i kıbleden *takıyye yurdunda bulunanların* mümin veya kafir olduğu bilinenler müstesna mümin mi yoksa kafir mi olduğuna hükmetmekte *duraksamışlardır.* Muhaliflere *suikast düzenleyip öldürmeyi ve* onların malını *çalmayı haram saymışlardır. Onların kendi kavimlerinin müşrikleriyle Müslüman kadınların evlendirilmesini* caiz gördükleri *nakledilmiştir.*

[1563] *İkincisi, Mabediyye'dir. Kurucusu, Mabed b. Abdurrahman'dır. Bunlar,* Müslüman kadınların *müşriklerle evlendirilmesi hususunda Ahnesiyye'ye muhalefet etmişlerdir. Kölenin zekatı* yani kölelerden zekat alınıp onlara zekat verilmesi *hususunda da Seâlibe'ye muhalefet etmişlerdir.*

[1564] *Üçüncüsü, Şeybâniyye'dir. Kurucusu Şeybân b. Seleme'dir. Bunlar, cebri benimsemiş ve hâdis kudreti reddetmişlerdir.*

[1565] *Dördüncüsü, Mükremiyye'dir. Kurucusu Mükrem b. el-'Iclî'dir. Bunlar şöyle demiştir: Namazı terk eden kafirdir* ama namazı terk ettiği için değil, *Allah'ı bilmediği için* kafirdir. Gizlisini ve açığını Allah'ın bildiğini ve O'nun itaat ve isyanına karşılık vereceğini bilen kimsenin namazı terk etmeye teşebbüs etmesi düşünülemez. *Bütün büyük günahlar da böyledir.* Kuşkusuz bunları yapan kimse söylediğimiz gerekçeden dolayı Allah'ı bilmediği için kafirdir. *Allah'ın kullarını dost veya düşman edinmesi, onların* şu anda yaptıkları amelleri itibariyle değil, *sonları* ve ölüm esnasında ulaştıkları durum *itibariyledir.* Çünkü şimdi yapılan amellerin

[١٥٦٠] التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل: الصلت بن الصامت، هم كالعجاردة لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم أن الأطفال سواء كانوا للمسلمين أو المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا.

[١٥٦١] العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر، قالوا بولاية الأطفال صغاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ، وقد نقل عنهم أيضاً أن الأطفال لا حكم لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا.

[١٥٦٢] وتفرّقوا أي الثعالبة أربع فرق؛ الأولى الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار التقية من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه أو كفره وحرّموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من أموالهم، ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم.

[١٥٦٣] الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم أي الأخنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم.

[١٥٦٤] الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة؛ قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة.

[١٥٦٥] الرابعة المكرمية هو مكرم بن العجلي؛ قالوا: تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجاز به على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة وكذا كل كبيرة فإن مرتكبها كافرٌ لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت لا باعتبار أعمالهم التي هم فيها إذ هي

devamına güvenilmez. *Biz de böyleyiz.* Ölüm haline ulaşan kimse şayet o durumda müminse dost, kafirse düşman ediniriz.

[1566] Öyleyse *Hâricî fırkalarının sayısı yirmidir.* Çünkü Acâride on fırkadan müteşekkildir. Onları önceki altı fırkaya kattığımızda on altı olur. Seâlibe veya İbâzıyye'den dört fırka dallanmıştır. Toplam yirmi etmektedir. Ancak bu açıklama sorunludur. Çünkü taksim edilen şey, kısımlarıyla birlikte sayılmaz. Dolayısıyla Seâlibe dört fırkasıyla birlikte Acâride'nin onuncu kısmı kabul edilemez, aksine dört fırkayı sayarak Seâlibe'nin kendisi de sayılmış olur. Bu takdirde fırkaların sayısı on dokuz eder. Yine İbâzıyye'nın fırkaları ile Seâlibe'nin fırkaları beraber dikkate alındığında fırkaların sayısı yirmi iki etmektedir. İki dörtten birini dikkate alıp diğerini dikkate almamak tamamıyla keyfidir.

Büyük İslâm Fırkalarının Dördüncüsü: Mürcie

[1567] *Mürcie olarak adlandırılmışlardır, çünkü onlar ameli niyetin ardına koymuşlardır* yani ameli mertebe bakımından niyet ve inançtan sonraya koymuşlardır. Kelime, ertelemek anlamına gelen "Ercee"den türemiştir. Bu anlamda Kur'ân'da "Ercih ve ehâhu"[397] yani onu ve kardeşini beklet, ertele denilir. *Ya da onların Mürcie olarak adlandırılmasının sebebi,* nasıl ki küfürle birlikte taat fayda vermiyorsa *imanla da birlikte masiyet zarar vermez deyip umut vermeleridir.* Bu durumda lakap Mürcie şeklinde hemzeli değil, Mürciye şeklinde olmalıdır. *Mürcie beş fırkadan oluşur.*

[1568] *Yûnusiyye: Kurucusu Yûnus en-Nümeyrî'dir. Demişlerdir ki iman, Allah'ı bilmek, O'na boğun eğmek ve kalpten sevgi beslemektir.* Kimde bu sıfatlar toplanırsa o kişi mümindir. *Bu sıfatlar varken taatlerin terki* ve masiyetlerin işlenmesi *zarar vermez* ve bunlardan dolayı kişi cezalandırılmaz. *Halbuki İblis Allah'ı biliyordu ama kibirlendiği* ve Allah'a boyun eğmediği *için kafir olmuştur.* Nitekim "Yüz çevirdi, kibirlendi ve kafirlerden oldu"[398] âyeti de bunu göstermektir.

[1569] *Ubeydiyye: Ubeyd el-Mükezzib'in taraftarlarıdır.* Yunusiyye'nin söylediklerine *şunu eklemişlerdir: Allah'ın ilmi ezelî olup O'nun* zâtından *başka bir şeydir.* Allah'ın diğer sıfatları da böyledir. *Allah insan sûretindedir.* Zira hadiste geldiği üzere Allah Adem'i Rahman'ın sûretinde yaratmıştır.

غير موثوق بدوامها فكذا نحن فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمناً في تلك الحالة والیناه وإن كان كافراً عاديناه.

[١٥٦٦] فإذن فرق الخوارج عشرون لأن العجاردة عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة أو الإباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لأن المقسم لا يعدّ مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع بل يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذٍ تسع عشرة، وأيضاً إذا اعتبر فرق الإباضية وفرق الثعالبة معاً كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض.

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الإسلامية المرجئة؛

[١٥٦٧] لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من أرجأه أي أخّره ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله وأخّره أو لأنهم يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجية وفرقهم خمس؛

[١٥٦٨] اليونسية هو يونس النميري قالوا: الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وإبليس كان عارفاً بالله، وإنما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبي: ﴿وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾.

[١٥٦٩] العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية أن علم الله لم يزل شيئاً غيره أي غير ذاته وكذا باقي صفاته وأنه تعالى على صورة الإنسان لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمن.

[1570] *Gassâniyye: Gassân el-Kûfî'nin taraftarlarıdır. Şöyle demişlerdir: İman, Allah'ı, Resulünü ve ikisinden gelenleri* ayrıntılı olarak değil, *icmali olarak bilmektir. İman artar ama eksilmez. Bu icmal kişinin şöyle demesi gibidir: "Allah haccı farz kıldı ama Kabe'nin nerede olduğunu bilmiyorum, belki de Kabe, Mekke'den başkadır. Allah Muhammed'i gönderdi ama Medine'deki mi yoksa başka birisi mi bilmiyorum.* Domuzu haram kıldı ama bu, bildiğimiz koyun mu yoksa başkası mı bilmiyorum." Kuşkusuz sözleri söyleyenler mümindir. Onların bu söyledikleriyle kastı, bu şeylerin imanın hakikatine dahil olmadığıdır. Aksi halde hiç şüphesiz akıl sahibi birisi onlardan kuşkulanmaz. *Gassân,* benimsediği düşünceleri *Ebû Hanife'den naklediyor* ve onu Mürcieden sayıyordu. *Oysa bu,* Ebû Hanife'ye *iftiradır.* Gassân bununla kendi mezhebini büyük ve meşhur bir adamın mezhebine uydurarak terviç etmeyi amaçlamıştır. Âmidî şöyle demiştir: "Bununla birlikte makâlât yazarları Ebû Hanife ve takipçilerini Ehl-i Sünnetin mürciesinden saymıştır. Belki de bunun nedeni, Mu'tezile'nin ilk dönemde kader hususunda kendilerine muhalif olanlara 'mürcie' lakabı vermesidir yahut Ebû Hanife 'iman tasdiktir, artmaz ve eksilmez' dediğinden onun ameli imandan sonraya alarak mürciîlik yaptığı zannedilmiştir. Oysa durum böyle değildir. Çünkü onun amelde ileri gittiği ve içtihat ettiği bilinmektedir."

[1571] *Sevbâniyye: Sevbân el-Mürciî'nin taraftarlarıdır. Demişlerdir ki iman, Allah'ı, resullerini ve aklen yapması caiz olmayan bütün şeyleri bilmek ve ikrar etmektir.* Ama aklen yapması caiz olan şeylere gelince onlara inanmak imandan değildir. Bunlar bütün amelleri imanın sonrasına ertelemişlerdir. Mervân b. Gaylan -Ebû Mervân Gaylân ed-Dımeşkî de denilmiştir- Ebû Şemir, Yunus b. İmrân ve Fazl er-Rukâşî bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Bunların hepsi *şu hususta görüş birliğine varmıştır: Eğer Allah* kıyamette *bir asiyi affederse onun gibilerinin tamamını affeder. Aynı şekilde bir kimseyi cehennemden çıkarırsa* onun gibilerinin tamamını çıkarır. *Müminlerin cehennemden çıkışını kesinlememişlerdir.* Bunlar arasından *yalnızca Gaylân* yahut İbn Gaylân *kaderi savunmuştur.* Zira o, ircâ ile kader görüşünü birleştirerek fiilleri kullara nispet etmiştir. *Ayrıca Gaylân hurucu benimsemiştir. Zira o, imamın Kureyşli olmayabileceğini söylemiştir.*

[١٥٧٠] الغسانية أصحاب غسان الكوفي؛ قالوا: الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهم إجمالاً لا تفصيلاً وهو أي الإيمان يزيد ولا ينقص وذلك الإجمال مثل أن يقول: قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً ولا أهو الذي بالمدينة أم غيره وحرّم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أما غيرها فإن القائل بهذه المقالات مؤمن، ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها، وغسان كان يحكيه أي القول بما ذهبنا إليه عن أبي حنيفة ويعدّه من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجلٍ كبير مشهور. قال الآمدي ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدّوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً أو لأنه قال: الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

[١٥٧١] الثوبانية أصحاب ثوبان المرجئ؛ قالوا: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان وأخّروا العمل كله عن الإيمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل: أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي، و هؤلاء كلهم اتفقوا على أنه تعالى لو عفا في القيامة عن عاصٍ لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار لأخرج كل من هو مثله، ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان أو غيلان من بينهم بالقدر إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد والخروج من حيث أنه قال: يجوز أن لا يكون الإمام قرشياً.

[1572] *Tûmeniyye: Ebû Muâz et-Tûmenî'nin taraftarlarıdır. Şöyle demişlerdir: İman mârifet, tasdik, sevgi, ihlas ve* Resul'ün getirdiklerini *ikrardır. Bunların tamamını veya bir kısmını terk etmek, küfürdür ama bunların bir kısmı ne imandır ne de* imanın *bir kısmıdır. Küfür olduğu üzerinde icma edilmeyen her masiyeti işleyen kişinin fasıklık yaptığı ve isyan ettiği söylenir ama onun fâsık olduğu söylenmez. Kim namazı terk ederse ve bu terki helal sayarsa kafir olur* çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.) getirdiğini yalanlamıştır. *Ama kim de kaza etme niyetiyle namazı terk ederse kafir olmaz. Bir peygamberi öldüren yahut tokatlayan kimse kafir olur.* Kafir olmasının nedeni, öldürme ve tokatlama değildir aksine *bu, onun yalanlamasını ve kinini gösterdiği içindir. İbnü'r-Râvendî ve Bişr el-Merîsî bunu benimsemiş ve şöyle demiştir: Puta secde etmek* küfür değildir aksine *küfrün alametidir.*

[1573] *İşte bunlar halis Mürciedir. Onlardan bir kısmı ircâya kader görüşünü de eklemiştir. Sâlihî, Ebû Şemir, Muhammed b. Şebîb ve Gaylân böyledir.*

Büyük İslâm Fırkalarının Beşincisi: Neccâriyye

[1574] *Muhammed b. Hüseyin en-Neccâr'ın taraftarlarıdır. Bunlar fiillerin yaratılması, istitaatin fiille birlikte oluşu, kulun kendi fiilini kesbettiği hususunda Ehl-i Sünnetle,* vucûdî *sıfatların reddi, ilâhî kelâmın yaratılmışlığı,* Allah'ın gözle görülmesinin reddi *hususunda Mu'tezile ile aynı görüştedir.* Bu meselelerde Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd de onlarla aynı görüştedir. *Neccâ-riyye üç fırkaya ayrılmıştır.*

[1575] *Birincisi Berğûsiyye'dir. Bunlar şöyle demiştir: Allah'ın kelâmı, okunduğunda arazdır;* herhangi bir şeyle *yazıldığında ise cisimdir.*

[1576] *İkincisi Za'ferâniyye'dir. Bunlar şöyle demiştir: Allah'ın kelâmı, O'ndan başkadır. Allah'tan başka olan her şey yaratılmıştır. Allah'ın kelâmı yaratılmamıştır diyen kimse kafirdir.*

[1577] *Üçüncüsü Müstedreke'dir. Bunlar Za'ferâniyye'nin gözden kaçırdığı bir durumu fark etmişler ve şöyle demişlerdir: Allah'ın kelâmı mutlak olarak yaratılmıştır fakat biz* Allah'ın kelâmı yaratılmış değildir şeklinde ulaşan *sünnete ve kelâmın yaratılmamış olduğu hususunda* tahakkuk etmiş *icmaya uyarız ve onu bu* sûretin *onun taklidi olduğu şeklinde yorumlarız.* Yani onların "yaratılmamıştır" sözünü bu tertip ve nazımda bu harfler ve seslerden yaratılmamıştır,

[١٥٧٢] التومنية أصحاب أبي معاذ التومني؛ قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه إيماناً ولا بعضه أي ولا بعض إيمان وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه: إنه فسق وعصى، ولا يقال: إنه فاسق، ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر لتكذيبه بما جاء به النبي و من تركها بنية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر لا لأجل القتل أو اللطمة بل لأنه دليل لتكذيبه وبغضه، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا: السجود للصنم ليس كفراً بل هو علامة الكفر.

[١٥٧٣] فهذه هي المرجئة الخالصة، ومنهم من جمع إليه أي إلى الإرجاء القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان.

الفرقة الخامسة من كبار الفرق الإسلامية النجارية

[١٥٧٤] أصحاب محمد بن الحسين النجار؛ هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل و أن العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالأبصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث؛

[١٥٧٥] الأولى البرغوثية قالوا: كلام الله إذا قرئ عرض وإذا كتب بأي شيءٍ كان فهو جسم.

[١٥٧٦] الثانية الزعفرانية؛ قالوا: كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال: كلام الله غير مخلوق فهو كافر.

[١٥٧٧] الثالثة المستدركة؛ استدركوا عليهم أي على الزعفرانية وقالوا: إنه أي كلام الله مخلوقٌ مطلقاً لكنّا وافقنا السنة الواردة بأن كلام الله غير مخلوق والإجماع المنعقد عليه في نفيه وأوّلناه بما هذه الصورة حكايته أي حملنا قولهم: غير مخلوق، على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف

aksine bu harflerden başka şekilde yaratılmıştır ve elimizdeki biçimi onun taklididir şeklinde yorumlarız. *Şöyle demişlerdir: Muhaliflerimizin sözlerinin hepsi hatta "Allah'tan başka ilâh yoktur" sözleri de yalandır.*

Büyük İslâm Fırkalarının Altıncısı: Cebriyye

[1578] *Cebir, kulun fiilinin Allah'a dayandırılmasıdır. Ilımlı Cebriyye* yani salt cebri benimseme hususunda saf olmayan aksine cebir ile tevfîz arasında bulunan Cebriyye *kula* fiilde *kesb nispet eder* ve kulun fiilde tesiri olduğunu kabul etmez. *Mesela Eş'arîyye*, Neccâriyye ve Dırâriyye *böyledir. Saf cebriyye ise kula kesb bile nispet etmez. Mesela Cehmiyye böyledir. Bunlar Cehm b. Safvân* et-Tirmizî'nin taraftarlarıdır. Şöyle demişlerdir: Kulun ister tesir etme ister kesbetme seviyesinde olsun *asla kudreti yoktur.* Aksine cansızların kendilerinden meydana gelen şeylere nispeti neyse kulun fiiline nispeti de odur. *Allah bir şeyi olmazdan önce bilir. Allah'ın ilmi mahalli bulunmayan bir hâdistir. Allah başkalarının nitelendiği durumlarla nitelenmez.* Zira bu teşbihi gerektirir. *Buna örnek ilim ve kudrettir.* Eğer yazar, Âmidî'nin dediği gibi, kudret yerine hayat deseydi daha uygun olurdu, çünkü Cehm, Allah'tan başkasına kudret nispet etmez. Onlara göre cennetlik ve cehennemlikler bu ikisine girdikten sonra *cennet ve cehennem yok olacak* ve yüce Allah'tan başka hiçbir mevcut kalmayacaktır. *Allah'ın görülmeyeceği, ilâhî kelâmın yaratılmışlığı,* şeriatın gelişinden önce *mârifetullahın aklen zorunlu olduğu hususunda Mu'tezile ile uyuşurlar.*

Büyük İslâm Fırkalarının Yedincisi: Müşebbihe

[1579] *Bunlar Allah'ı yaratılmışlara benzetmişler* ve sonradan varlık kazanmış şeylerle Allah'ı örneklemişlerdir. Bu sebeple onları teşbihi benimseyen müstakil bir fırka yaptık. *Bununla birlikte teşbihin yolunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı,* Sebeiyye, Beyâniyye, Muğîriyye ve başkaları gibi *Şia'nın aşırılarının müşebbihesidir. Nitekim daha önce* onların Allah'a cisim, hareket, intikal, cisimlere yerleşme vb. durumlar nispet eden görüşleri *anlatılmıştı.*

[1580] *Onların Mudar, Kehmes, Hecîmî gibi bir kısmı Haşeviyyenin müşebbihesidir. Bunlar şöyle demiştir: Allah cisimdir* ama cisimler gibi değildir; *etten ve kandandır* ama etler ve kanlar gibi değildir. *O'nun azaları* ve organları *vardır.* Dünyada O'nu ziyaret eden ve O'nun da kendilerini ziyaret ettiği ihlaslı kulların O'na dokunması, O'nunla tokalaşması ve O'na sarılması mümkündür. *Hatta onların birinden "Bana sakalı ve ferci sormayın, bunların dışındakileri sorun" dediği nakledilmektedir.*

والأصوات بل هو مخلوقٌ على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها، وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم: لا إله إلا الله فإنه كذبٌ أيضاً.

الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية

[١٥٧٨] والجبر إسناد فعل العبد إلى الله، والجبرية متوسطة أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره إذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهماً لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه، ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

الفرقة السابعة منها المشبهة

[١٥٧٩] شبّهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادثات وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك.

[١٥٨٠] ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي؛ قالوا: هو جسمٌ لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الأعضاء والجوارح وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم: اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه.

[1581] *Bir kısmı da Kerrâmiyye'nin müşebbihesidir. Bunlar, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın taraflarıdır.* Muhammed b. Kerrâm'ın adının Muhammed b. Kirâm olduğu da söylenmiştir. Onun hakkında "Fıkıh yalnızca Ebû Hanife'nin fıkhı; din de Muhammed b. Kerrâm'ın dinidir" denmiştir. *Bunların* teşbih hakkındaki *sözleri çok* çeşitlidir. *Fakat bu sözler, dikkate alınacak* ve sözüne önem verilecek *bir kimseye varmamaktadır. Bu nedenle kurucularının söyledikleriyle yetineceğiz. Buna göre Allah yukarı taraftan arşın üzerindedir* ve üst yüzeyden arşa temas etmektedir. *Allah'ın hareket etmesi ve inmesi mümkündür. O'nun arşı doldurup doldurmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı şöyle demiştir:* O, arşın üzerinde değildir, *aksine arşın paralelindedir. Fakat bunlar O'nun arştan uzaklığının sonlu olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Kimi Allah'a cisim demiş, sonra da O'nun* bütün *yönlerden mi, sadece alt yönden mi sonlu olduğu yoksa* sonlu *olmadığı,* aksine bütün yönlerde sonsuz olduğunda *ihtilaf etmiştir. O'nun zâtına hâdisler yerleştiğini söylemişler ve şunu iddia etmişlerdir: Allah ancak* kendisine yerleşen *bu hâdislere güç yetirebilir, zâtının dışındaki hâdislere güç yetiremez. Yarattığı ilk şeyin istidlâl yapabilecek diri bir varlık olması* Allah'a *zorunludur.* Demişlerdir ki *peygamberlik ve risalet,* resûlün zâtıyla kâim *iki sıfat olup vahiyden* yani Allah'ın emrini tebliğden, *mucize ve masumluktan farklıdır. Bu sıfatın sahibi ise* herhangi bir gönderme söz konusu olmaksızın o sıfatla nitelenmesi sebebiyle *resûldür. Allah'ın onu göndermesi zorunludur, başkasını değil* yani resul olmayanın gönderilmesi caiz değildir. *Bu takdirde o gönderildiğinde, mürseldir/gönderilmiştir. Her gönderilmiş, resuldür ama bunun* tümel *aksi doğru değildir.* Gönderilmiş kimsenin gönderilmiş olmaktan *azledilmesi caizdir ama resulün azli caiz değildir.* Zira resulün resul olmaktan azli düşünülemez. *Tek bir resul* göndermekle yetinilmesi, *hikmetli bir fiil değildir.* Aksine birden çok resul olmalıdır. Bir asırda *iki imamın bulunmasını caiz görmüşlerdir. Ali ve Muaviye gibi. Fakat Ali'nin imâmeti, sünnete uygun iken Muâviye'nin imâmeti böyle değildir fakat halkının ona itaat etmesi gerekir.* Demişlerdir ki *iman, insan neslinin ezeldeki "belâ" sözüdür.* Yani iman, insan neslinin Allah "Ben sizin rabbiniz değil miyim"[399] dediğinde yaptığı ikrardır. *Bu, insan neslinin tamamında* eşit derecede *bulunur. Bunun tek istisnası mürtetlerdir. Münafık* inkar etmesine rağmen onun *imanı peygamberlerin imanı gibidir.* Çünkü hepsi iman olmakta eşittir. *Kelime-i şahâdet ve kelime-i tevhit, ancak dinden çıktıktan sonra imandır.*

[1582] *İşte şimdiye kadar anlatılanlar, Allah Resulü'nün (s.a.) "Hepsi ateştedir" dediği sapkın fırkalardır.*

[١٥٨١] ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كِرام قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل: الفقه فقه أبي حنيفة وحده، والدين دين محمد بن كرام، وأقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه، وقال بعضهم: ليس هو على العرش بل هو محاذٍ للعرش، واختلف أببعدٍ متناهٍ أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم، ثم اختلفوا هل هو متناهٍ من الجهات كلها أو متناهٍ من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناهياً بل هو غير متناهٍ في جميع الجهات، و قالوا: تحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها أي على الحوادث الحالّة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال، و قالوا: النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله بالتبليغ و سوى المعجزة والعصمة وصاحبها أي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير إرسال ويجب على الله إرساله لا غير أي لا يجوز إرسال غير الرسول وهو حينئذٍ أي حين إذ أرسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً وليس من الحكمة رسول واحد أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تعدده، وجوّزوا إمامين في عصرٍ واحد كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي على وفق السنة بخلاف إمامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له، و قالوا: الإيمان قول الذر في الأزل بلى أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذرحين قال تعالى لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وهو باقٍ في الكل على السوية إلا المرتدين وإيمان المنافق مع كفره كإيمان الأنبياء لاستواء الجميع في ذلك الإيمان والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة.

[١٥٨٢] فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: «كلهم في النار».

[1583] *Hz. Peygamber'in diğerlerinden ayırıp "Onlar benim ve ashabımın izindedirler" dediği kurtulacak fırkaya gelince bunlar Eş'arîlik, muhaddislerden Selef ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaâttir. Bunların mezhebi, yukarıda sayılan mezheplerin bidatlerinden arınmıştır. Bunlar şu hususlarda icma etmişlerdir: Âlem* kadîm olduğunu söyleyen bir kısım aşırıların aksine *hâdistir. Yüce Allah* ne var ne de yok olduğunu söyleyen Bâtınîlerin aksine *vardır.* Kaderiyye'nin düşündüğünün aksine *Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Allah* kadîmlikle nitelenmeyeceğini söyleyen Muammeriyye'nin aksine *kadîmdir.* Sıfatları inkar edenlerin aksine *Allah ilim, kudret ve diğer celâl sıfatlarıyla nitelenir.* Müşebbihe'nin aksine *Allah'ın benzeri yoktur.* İki tanrı bulunduğunu söyleyen Hâbitıyye'nin aksine *Allah'ın zıddı ve dengi yoktur.* Bazı gulâtın aksine *Allah hiçbir şeye hulûl etmez.* Kerrâmiyye'nin aksine *O'nun zâtında hâdis bir şey bulunmaz. Allah bir mekânda ve yönde değildir. Hareket, intikal, cehalet, yalan ve de eksiklik sıfatlarından hiçbiri* daha önce geçtiği üzere bunların Allah'a nispetini mümkün görenlerin aksine *Allah'a nispet edilemez. Allah âhirette* herhangi bir yansıma ve ışın olmadan *görülecektir. Allah'ın dilediği olur ve dilemediği olmaz. Allah ganîdir* hiçbir hususta *herhangi bir şeye muhtaç olmaz. Hiçbir şey O'na vâcip değildir. Eğer sevap verirse fazlındandır, azap ederse adaletindendir. O'nun fiillerinin gaye nedeni yoktur. O'ndan başka hâkim yoktur ve yaptığı fiillerde haksızlık ve zulümle nitelenemez. Parçalı değildir, sınırı ve sonu yoktur. Yarattıklarını artırıp eksiltebilir.* Cismanî *diriliş haktır. Aynı şekilde amellere karşılık verilmesi, hesaba çekilme, sırat, mizan, cennet ve cehennemin yaratılması da haktır. Cennet ehli cennette ve kafirler cehennemde ebedî kalacaktır.* Günahkarların *affedilmesi mümkündür. Şefaat haktır. Adem'den Muhammed'e değin peygamberlerin mucizelerle gönderilmesi haktır.* Ağaç altında gerçekleşen *Rıdvân biatine ve Bedir savaşına katılanlar cennetliktir. İmam atamak, mükelleflere vâciptir. Resûlullah'tan (s.a.) sonra hak imam Ebû Bekir sonra Ömer, sonra Osman sonra da Ali'dir. Üstünlük sıralaması da böyledir. Ehl-i kıbleden hiçbirini tekfir etmeyiz. Fakat bundan kâdir ve âlim yaratıcının reddi, şirk, peygamberliğin inkarı, Hz. Peygamber tarafından getirildiği zorunlu olarak bilinen şeylerin inkarı,* haram olduğunda icma edilen *haramları helal saymak gibi icma edilen şeylerin inkarını içeren görüşleri istisna ediyoruz.* Eğer icma edilen şey, dinden zorunlu olarak bilinen şeylerden ise bu açıktır ve daha önce zikredilenlere dâhildir. Aksi halde zannî bir icma olduğu takdirde ona muhalefet eden küfre düşmez. Şayet katî bir icma ise bu hususta ihtilaf vardır. *Bunun dışındaki hususları benimseyen kimse bidatçidir, kafir değildir. Fakihler muâmelât kapsamına giren meselelerde ihtilaf etmişlerdir ama bu, bizim bu sanatımızın dışındadır.*

[١٥٨٣] وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي ﷺ فيهم: «هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي» فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العالم خلافاً لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارئ تعالى خلافاً للباطنية حيث قالوا: لا موجود ولا معدوم وأنه لا خالق سواه خلافاً للقدرية وأنه قديم خلافاً للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم متصفٌ بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافاً لنفاة الصفات لا شبيه له خلافاً للمشبهة ولا ضدّ ولا ندّ خلافاً للحابطية حيث أثبتوا إلهين ولا يحل في شيء خلافاً لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافاً للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافاً لمن جوّزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء إلى شيء ولا يجب عليه شيء إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه، لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعّض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين، والشفاعة حقٌّ وبعثة الرسل بالمعجزات حقٌّ من آدم إلى محمد، وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة وأهل بدر من أهل الجنة، والإمام يجب نصبه على المكلفين والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب، ولا نكفّر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو إنكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة أو إنكار لمجمع عليه كاستحلال المحرّمات التي أجمع على حرمتها فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورةً من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره وإلا فإن كان إجماعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته وإن كان قطعياً ففيه خلاف، وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا.

[1584] Yazar şöyle dedi: *Bu, el-Mevâkıf kitabımızda sözün sonu olsun. Yüce Allah'tan kalbimizi dini üzere sabit kılmasını, hidayete erdirdikten sonra saptırmamasını, bizi sapkınlıktan korumasını ve bizi Allah Resulü, ashabı ve onları güzellikle izleyenlere uymaya muvaffak kılmasını, kalemin taşkınlığını ve beşerin yoksun kalamayacağı yanılma ve sürçmeyi bağışlamasını ve bize fazlı ve rahmetiyle muamele etmesini dileriz. O, gafur ve rahimdir.*

[1585] Ben diyorum ki bunlar Allah'ın yardımı ve başarıya ulaştırması sayesinde bize nasip olanlardır: Kitabın müşküllerini açtık, zorluklarını açıkladık, meselelerini tahrîr ve delillerini takrîr ettik. Bıktırıcı uzatmadan ve zararlı kısaltmadan uzak durduk. Bir kısım yerlerde yazarın sözlerine yönelecek sorulara ve bu soruların giderilmesinde tutunulabilecek cevaplara işaret ettik. Allah öğrencilerin bundan yararlanmasını nasip etsin ve bunu kıyamet günü bize azık yapsın. O, başarıya ulaştıranların ve yardımcıların en hayırlısıdır. Kitabın yazımı Semerkand şehrinde -Allah onu afetlerden korusun- 807 yılının Şevvâl ayının başlarında cumartesi günü ikindiye yakın tamamlanmıştır. Allah bize yeter; O, ne güzel vekil, ne güzel dost ve ne güzel yardımcıdır. Allah'ın sayısız salat ve selamı, insanların efendisi, onun şerefli âli ve büyük ashabı üzerine olsun. Âmin.

[١٥٨٤] قال المصنف: **وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته أنه هو الغفور الرحيم.**

[١٥٨٥] وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاز المخلّ ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين إنه خير موفقٍ ومعين، وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليماً كثيراً آمين.

NOTLAR

1 Tâhâ 20/50.
2 Tâhâ 20/5.
3 el-Fecr 89/22.
4 Fussilet 41/38.
5 el-Fâtır 35/10.
6 el-Meâric 70/4.
7 el-Bakara 2/210.
8 el-Mülk 67/16.
9 en-Necm 53/9.
10 Yûsuf 12/76.
11 Fussilet 41/47.
12 el-Bakara 2/255.
13 Lokmân 31/34.
14 Burada şerhte "ve kad merre mislühu" ifadesi var. Bunun anlamı, yazar Îcî'nin daha önce "şöyle denemez" itirazının cevabına âdet olduğu üzere "çünkü biz şöyle deriz" şeklinde değil de sadece "şöyle deriz" şeklinde başladığıdır. Metnin akışını bozduğu için dipnotta ifade etmenin uygun olacağını düşündük.
15 el-Enbiyâ 21/50.
16 ez-Zuhrûf 43/44.
17 el-Enbiyâ 21/2.
18 eş-Şuarâ 26/5.
19 Yâsin 36/82.
20 el-Bakara 2/30.
21 Hûd 11/1.
22 Yûsuf 12/2.
23 et-Tevbe 9/6.
24 Yâsîn 36/39.
25 Tâhâ 20/5.
26 Yusuf 12/21.

27 el-Bakara 2/29.
28 er-Rahman 55/27.
29 el-Kasas 28/88.
30 el-Fetih 48/10.
31 Sâd 38/75.
32 el-Bakara 2/125.
33 el-Hicr 15/42.
34 el-Kamer 54/14.
35 Tâhâ 20/39.
36 ez-Zümer 39/56.
37 ez-Zümer 39/67.
38 Gâfir 40/68.
39 el-A'râf, 7/143.
40 el-Kıyame 75/22-23.
41 el-Hadîd 57/13.
42 Yâsin 36/49.
43 en-Neml 27/35.
44 el-A'râf, 7/198.
45 el-Mutaffifîn 83/15.
46 Yukarıda "Bu şüphenin cevabı: İlk olarak…" cümlesindeki "ilk olarak" ifadesinin ikincisi.
47 el-En'âm 6/103.
48 el-Furkân 25/21.
49 el-Bakara 2/55.
50 en-Nisâ 4/153.
51 el-A'râf 7/143.
52 el-Bakara 2/95.
53 eş-Şûrâ 42/51.
54 el-Bakara 2/79.
55 el-Enfâl 8/53.
56 en-Necm 53/37.
57 el-Bakara 2/28.
58 el-En'âm 6/160.
59 el-Cin 72/23.
60 el-Mülk 67/3.

61 en-Nisâ 4/82.
62 es-Secde 32/7.
63 en-Nahl 16/118.
64 el-Kehf 18/29.
65 el-Fâtiha 1/4.
66 el-Bakara 2/45.
67 el-A‘râf 7/23.
68 el-Enbiyâ 21/87.
69 el-Mü’minûn 23/99-100.
70 ez-Zümer 39/58.
71 es-Sâffât 37/96.
72 ez-Zümer 39/62.
73 el-Burûc 85/16.
74 el-Bakara 2/26.
75 el-Bakara 2/7.
76 Yûnus 10/56.
77 el-Bakara 2/258.
78 en-Nisâ 4/155.
79 el-Bakara 2/7.
80 el-Kehf 17/57.
81 Muhammed 47/24.
82 ez-Zuhrûf 43/19.
83 el-Bakara 2/6-7.
84 Fussilet 41/17.
85 el-Hicr 15/6.
86 en-Nahl 16/61.
87 el-Bakara 2/3.
88 Hûd 11/6.
89 el-En‘âm 6/148.
90 el-En‘âm 6/149.
91 el-İsrâ 17/38.
92 el-Mü’min 40/31.
93 el-Bakara 2/205.
94 ez-Zümer 39/7.
95 el-En‘am 6/107.

96 er-Ra'd 13/31.
97 el-En'âm 6/149.
98 el-Mâide 5/41.
99 et-Tevbe 9/85.
100 el-A'râf 7/179.
101 en-Nahl 16/40.
102 "Onsuz düşünülebilmektedir" şeklinde tercüme ettiğimiz ifade, gerek baskıya esas alınan nüshada gerekse Yusuf Ağa 469[a]'da "litaallukihâ dûnehâ" olarak geçmektedir. Bu durumda anlam, "ondan başkasıyla ilişkilidir" olmalıdır. Fakat bu durumda herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki "litaakkulihâ" yazılacağına yanlışlıkla "litaallukihâ" yazılmıştır.
103 el-Bakara 2/286.
104 Yâsîn 36/58.
105 Âl-i İmrân 3/18.
106 el-Fetih 48/29.
107 el-A'râf 7/89.
108 "Falan bana ikramda bulundu ve yeter deyinceye dek verdi".
109 el-Müzzemmil 73/20.
110 Yani, hay diri demektir.
111 Cümlenin anlamı, "falan, falana üstün geldi" şeklindedir.
112 "Celâl ve ikram sahibi".
113 "Münbî" kelimesi haber veren anlamındadır.
114 Yani dile kolaylık olsun diye nebee kelimesinin sonundaki hemze düşürülmüş, onun yerine "ya" konulmuş ve "ya" şeddeli hale getirilmiştir.
115 el-En'âm 6/124.
116 el-A'râf 7/188.
117 el-Bakara 2/102.
118 et-Tûr 52/34.
119 Hûd 11/13.
120 et-Tûr 52/34.
121 er-Rûm 30/3.
122 en-Nisâ 4/82.
123 el-Bakara 2/23.
124 Yâsîn 36/69.

125 et-Talak 65/2-3.
126 el-A'râf 7/183.
127 et-Tevbe 9/14.
128 el-En'âm 6/38.
129 el-En'am 6/59.
130 Tâhâ 20/63. Ayette lahn denilen şey şudur: Bu ikisi anlamına gelen "inne hâzâni" ifadesinde "hâzâni" kelimesi başına gelen "inne" edatından dolayı "hâzeyni" olması gerektiği halde "hâzâni" olarak kullanılmıştır.
131 en-Nisâ 4/82.
132 el-Ahzâb 33/6.
133 Fazlalık denen kısım, "ve o da onların babasıdır" kısmıdır. Bu kısmı meşhur kıraatlerde yoktur.
134 Sâd 38/23. Tek tırnak içindeki "dişi" kelimesi meşhur kıraatte bulunmamaktadır.
135 Sebe' 34/19.
136 Şiirin anlamı: Onun babası ve babasının babası şan ve şerefin zirvesine ulaşmıştır".
137 el-Kamer 54/1.
138 el-Fâtır 35/8.
139 el-Kehf 18/6.
140 el-İsrâ 17/29.
141 el-Mâide 5/67.
142 Seyyid Şerîf birkaç satır sonra bedâ kavramını "yaptığından pişman olmak" şeklinde açıklamaktadır.
143 Âl-i İmrân 3/31.
144 el-Hucurât 49/6.
145 el-Ahzâb 33/57.
146 el-Cin 72/23.
147 Hûd 11/18.
148 es-Saff 61/2.
149 el-Bakara 2/44.
150 el-Ahzâb 33/30.
151 el-Ahzâb 33/32.
152 el-Bakara 2/124.
153 el-Hicr 15/40.

154 Sâd 38/46.
155 Yûsuf 12/24.
156 Sebe’ 34/20.
157 el-Hucurat 49/13.
158 el-Mücâdele 58/19.
159 Âl-i İmrân 3/114.
160 Sâd 38/47.
161 el-Fâtır 35/32.
162 el-Fetih 48/2.
163 Tâhâ 20/121.
164 el-Cin 72/23.
165 el-Hicr 15/42.
166 el-Bakara 2/37.
167 el-Bakara 2/35.
168 el-A‘râf 7/23.
169 el-Bakara 2/36.
170 Tâhâ 20/121-22.
171 el-A‘râf 7/189-90.
172 el-En‘âm 6/76.
173 el-Bakara 2/260.
174 el-Enbiyâ 21/63.
175 es-Saffât 37/89.
176 el-Kasas 28/15.
177 el-Kasas 28/15.
178 el-Kasas 28/16.
179 eş-Şûrâ 26/20.
180 Yûnus 10/80.
181 el-Bakara 2/23.
182 el-A‘râf 7/150.
183 el-Kehf 18/71,74.
184 Sâd 38/31.
185 Sâd 38/32.
186 el-Mâide 5/6.
187 Sâd 38/34.

188 Buhârî, Enbiyâ 40, Eymân 23. Hadisin rivayetinde meleğin Hz. Süleyman'a "inşallah de" dediği ama Hz. Süleyman'ın demediği ilavesi de bulunmaktadır.

189 Sâd 38/35.

190 el-Enbiyâ 21/87.

191 eş-Şûrâ 42/12. Ayetin meali şöyledir: "Dilediğinin rızkını açar dilediğinin rızkını kısar."

192 el-Kalem 68/48.

193 ed-Duhâ 93/7.

194 en-Necm 53/2.

195 en-Necm 53/19-20.

196 el-Hacc 22/52.

197 el-Ahzâb 33/37.

198 el-Ahzâb 33/36.

199 el-Enfâl 8/67-68.

200 et-Tevbe 9/43.

201 el-İnşirâh 94/2.

202 "Ağırlıkları" olarak tercüme edilen kelime, "vizr" kelimesinin çoğulu olan "evzâr" kelimesidir.

203 Muhammed 47/4.

204 el-İnşirâh 94/4-5.

205 el-Fetih 48/2.

206 el-Mü'min 40/55.

207 et-Tevbe 9/117.

208 Abese 80/1-2.

209 el-Enfâl 6/52.

210 el-Ahzâb 33/1.

211 el-Mâide 5/67.

212 ez-Zümer 39/65.

213 Yûnus 10/94.

214 el-Kehf 18/110.

215 el-Bakara 2/30.

216 el-İsrâ 17/36.

217 el-Hicr 15/30.

218 el-Bakara 2/34.

219 el-A‘râf 7/12.
220 el-Kehf 18/50.
221 et-Tahrîm 66/6.
222 el-Enbiyâ 21/20.
223 el-Nahl 16/50.
224 el-Bakara 2/34.
225 el-İsrâ 17/62.
226 Sâd 38/76.
227 el-Bakara 2/31-32.
228 ez-Zümer 39/9.
229 el-Furkân 25/44.
230 el-Enfâl 8/22.
231 ez-Zâriyât 51/4.
232 en-Nâziât 79/5.
233 el-En‘âm 6/50.
234 el-En‘âm 6/49.
235 el-A‘râf 7/20.
236 en-Nisâ 4/172.
237 el-Enbiyâ 21/19.
238 el-Kamer 54/55.
239 en-Necm 53/5.
240 eş-Şuarâ 26/193.
241 er-Rûm 30/27.
242 el-Kasas 28/88.
243 Metinde yer alan “bi’r-ref’i … ve’t-tefrîk” (Tefrîk kelimesi, zevâl kelimesine atıf olup merfûdur ve açıklama amacı güden atıf mesabesindedir. Yazarın “kezâlik” sözü de her iki kelimenin haberi olup “telifin ortadan kalkması ve parçalama” anlamına gelmektedir.) ifadesi, gramer açıklamasıdır ve bu açıklamaya göre tercüme edilmiştir.
244 er-Rahmân 55/26.
245 Meâd derken yalnızca ruhânî meâd kastedilmektedir.
246 el-Kasas 28/88.
247 er-Ra‘d 13/35.
248 Âl-i İmrân 3/133.
249 el-Fâtır 35/35.

250 el-Bakara 2/81.
251 en-Nisâ 4/14.
252 en-Nisâ 4/93.
253 el-Enbiyâ 21/34.
254 Bu sözler sırasıyla “Müebbet hapis”, “ebedî vakıf” ve “Allah onun saltanatını ebedî kıldı” anlamına gelmektedir.
255 el-İnfitâr 85/14-16.
256 Abese 80/42.
257 ez-Zilzâl 99/7.
258 en-Necm 55/31.
259 er-Rahmân 55/60.
260 Tâhâ 20/48.
261 en-Nahl 16/27.
262 el-Mülk 67/8-9.
263 ez-Zilzâl 99/7.
264 en-Nisâ 4/116.
265 ez-Zümer 39/53.
266 er-Ra‘d 13/6.
267 Muhammed 47/19.
268 el-Bakara 2/123.
269 Yani kişi günahtan günah olduğu için değil de başka gerekçelerden dolayı pişman olabilir.
270 eş-Şûrâ 42/25.
271 en-Nûr 24/31.
272 Yûsuf 12/87.
273 ez-Zümer 39/53.
274 el-Mü’min 40/46.
275 el-Mü’min 40/11.
276 ed-Duhân 44/56.
277 es-Saffat 37/23-24.
278 el-A‘râf 7/8.
279 el-Enbiyâ 21/47.
280 el-İnşikâk 84/8.
281 el-İsrâ 17/71.
282 el-İsrâ 17/14.
283 en-Nûr 2424.

284 el-Kevser 108/1.
285 es-Saffât 37/23-24.
286 Yûsuf 1218.
287 el-Mücâdele 58/22.
288 el-Hucurât 49/14.
289 en-Nahl 16/106.
290 Mesela bk. Meryem 19/96.
291 el-Hucurât 49/9.
292 el-En'âm 6/82.
293 el-Bakara 2/8.
294 el-Hucurât 49/14.
295 el-Hucurât 49/14.
296 el-Beyyine 98/5. Ayetin tam metni şöyledir: Oysa onlara dini yalnızca Allah'a has kılıp /muhlisîn hanif olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekat vermeleri emredilmişti. İşte dosdoğru din de budur."
297 Âl-i İmrân 3/19.
298 Âl-i İmrân 3/85.
299 ez-Zâriyât 51/35-6.
300 el-Bakara 2/143.
301 el-Mâide 5/33.
302 Âl-i İmran 3/192.
303 et-Tahrim 66/8.
304 Bu durumda ayetin anlamı şöyledir: "O gün Allah peygamberi rüsva etmez. Peygamberle birlikte olanların ise nurları önlerinden ve sağından gider".
305 Kastedilen şudur: Biz geçmişte ve şimdide mümin olduğunu bildiğimiz birinin geçmişte ve şimdide mümin olduğunu söylüyoruz. Halbuki geçmiş şu anda yoktur. Dolayısıyla bir kişinin geçmişte mümin olduğunu söylemek onda şu anda tahakkuk eden bir hakikati ifade etmek değil, hakikat hükmünde olan bir şeyi dile getirmektir. Hükmî olan ise gerçekte öyle olmadığı halde Şâri tarafından öyle değerlendirilen demektir.
306 Yûsuf 12/106.
307 Yani "âmentü billâhi" sözünde olduğu gibi "bâ" harf-i ceriyle kullanılan iman, ne için kullanılmışsa o şeyi tasdik etmek anlamına gelir.
308 el-Bakara 2/260.
309 el-Enfâl 8/2.

310 el-Bakara 2/260.
311 el-Mâide 5/44.
312 el-Mâide 5/44.
313 Sebe' 34/17.
314 el-Mâide 4/93.
315 el-Mü'min 40/17.
316 Sebe' 34/17.
317 Âl-i İmrân 3/97.
318 Tâhâ 20/48.
319 el-Leyl 92/14-16.
320 el-Mü'minûn 23/105.
321 Âl-i İmrân 3/106.
322 el-Beled 90/19.
323 İnkar eden herkesin amel defteri soldan verileceklerden olması, amel defteri soldan verilen herkesin kafir olmasını gerektirmez.
324 en-Nûr 24/55.
325 Yûsuf 12/87.
326 Âl-i İmrân 3/192.
327 en-Nahl 16/27.
328 el-Hâkka 69/25-39.
329 el-Hâkka 69/39.
330 el-A'râf 7/44-45.
331 el-A'râf 7/23.
332 el-Kasas 28/16.
333 el-Enbiyâ 21/87.
334 es-Secde 32/20.
335 el-Müddessir 74/42-46.
336 ez-Zümer 39/71-73.
337 Hâkim-i Şehid olarak meşhur Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî ve el-Belhî'dir.
338 es-Secde 75/10.
339 el-Mâide 5/72.
340 Kastedilen keramet gösterilmesidir. Yusuf Ağa Nüshası, 535[b].
341 el-Bakara 2/124.
342 Yusuf Ağa 537[a].

343 el-Bakara 2/124.
344 el-Bakara 2/254.
345 en-Nisâ 4/11.
346 el-Ahzâb 33/33.
347 el-Enfâl 8/75.
348 el-Mâide 5/55.
349 et-Tevbe 9/71.
350 el-Mâide 5/51.
351 el-Mâide 5/56.
352 el-Hadîd 57/15.
353 Yani buna göre ayetin anlamı, "sığınağınız ateştir, yardımcınız odur" şeklindedir.
354 Âl-i İmrân 3/68.
355 el-A'râf 7/142.
356 en-Nûr 24/55.
357 el-Fetih 48/16.
358 el-Fetih 48/15.
359 el-Fetih 48/16.
360 Âl-i İmran 3/110.
361 en-Nûr 24/55.
362 el-Leyl 92/17-18.
363 el-Hucurât 49/13.
364 el-Leyl 92/19.
365 Âl-i İmrân 3/61.
366 et-Tahrîm 66/4.
367 el-Hâkka 69/12.
368 el-Bakara 2/233.
369 el-Ahkâf 46/15.
370 el-İnsân 76/8.
371 et-Tevbe 9/100.
372 et-Tahrîm 66/8.
373 el-Fetih 48/29.
374 el-Fetih 48/18.
375 Âl-i İmrân 3/104.
376 el-Hucurât 49/12.

377 en-Nûr 24/19.
378 Âl-i İmrân 3/144.
379 Yani "ümmetim yetmiş fırkaya ayrılacak biri hariç hepsi ateştedir" hadisinde kurtulduğu (nâciye) söylenen tek fırka.
380 Doğrusu h. 235'tir.
381 el-En'âm 6/107.
382 el-Enfâl 8/63.
383 el-Fecr 89/22.
384 Burada "Onlar buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar" (el-Bakara 2/210) ayetine gönderme yapılmaktadır.
385 el-A'lâ 87/1.
386 el-Haşr 59/16.
387 et-Tûr 52/44.
388 Âl-i İmrân 3/145.
389 el-Hadîd 57/13.
390 el-Mâide 5/4.
391 el-Ahzâb 33/7.
392 el-Ankebût 29/45.
393 el-En'âm 6/145.
394 el-Bakara 2/204.
395 el-Bakara 2/207.
396 İslâmî çevrenin dışında ve İslam'dan habersiz beldelerde yaşayanlar kastedilmektedir.
397 eş-Şuarâ 26/36.
398 el-Bakara 2/34.
399 el-A'râf 7/172.

***Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 4714**'te kayıtlı bulunan ve müellif hattı olduğu ifade edilen yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.

2a

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست بسبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال وتنزهت
سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال بل لاحت على صفحات الموجودات
انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته
واحسانه تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته وتولهت
الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته بذاته
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى
محمد المبعوث بالهدى الى كافة الورى وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه
الخيرة الاصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فان انفع المطالب حالا
ومآلا وارفع المآرب منقبة وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا
وافضل الرغائب ابهة وجمالا هو الشعائر الدينية والمعالم اليقينية
اذ بها يدور رحى السعادة العظمى وبها ينال الكرامة الكبرى في
الاخرى والاولى وان علم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شانا
واقواها برهانا واتقنها بنيانا واوضحها تبيانا فانه ماء خدودها
واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصف به رئيسها
ومرؤوسها وما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة والزبر
المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على اتمها
واولاها ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها ومن دلائله العقلية
على امتنها واجلاها ومن شواهده النقلية على اقومها واعلاها
وكيف لا وقد انطوى على خلاصة افكار الاذكياء زبدة نهاية العقول
والانظار محصل ما لخصه لسان المحققين وملخص ما حرره بيان المدققين في
عبارات رائقة معجزة واشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار
كالشمس في رابعة النهار واستمالت اليه بصائر اولي الابصار من اذكياء الامصار
والاقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليه دليلا و
استشرفوا الى رموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليه سبيلا فاجتمع الحث
من احبة الاحباب المتطلعين على اسرار الكتاب واقترحوا علي
ان اكشف لهم عن مخدراته الاستار واميط لهم عن نقاب الحجاب

دريه ٥٦٥
دريه ٥٦٥
صحيفه ١١٢٠

الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار وجواز العفو
عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم
إلى محمد وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة ولعل العشرة من أهل الجنة
والإمام يجب نصبه على المكلفين والإمام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب ولا يكفر
أحد من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار
للنبوة أو إنكار ما علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به ضرورة أو إنكار
المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها فإن كان ذلك المجمع
عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره وإلا فإن
كان إجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وإن كان قطعيا ففيه خلاف
وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف
هو خارج عن فننا هذا قال المصنف هذا آخر الكلام من كتاب
المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه
بعد الهداية ويعصمنا من الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله
وصحابه والتابعين لهم بإحسان ويتجاوز عن طغيان القلم وما لا يخلو
عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته إنه
هو الغفور الرحيم وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير
دلائله موجزين من الإطناب المخل الممل والإيجاز المخل ومشيرين
في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة أو ما يمكن أن
يتمسك به في دفعها من الأجوبة نفع الله به الطالبين وجعله
ذخرا لنا يوم الدين إنه خير موفق ومعين ووقع الفراغ
عن تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة
سبع وثمانمائة الهجرية بسمرقند صينت عن الآفات
حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد
الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما دائما كثيرا

ولكن ثم

بان يعتقل أو يحبس ه



565b

قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة
بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك ومنهم
مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالأجسام
من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الأعضاء والجوارح ويجوز
عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه
في الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم أعفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراء ذلك ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله
محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه
أي غير محمد بن كرام
أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام وأقوالهم في التشبيه
متعددة مختلفة غير أنا لا ننتهي إلى من يبالي به ويبالي بقوله
فاقتصرنا على ما قال زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو
مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا
أيملأ العرش أم لا يملؤه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على
العرش بل هو محاذ للعرش واختلف في بعده متناه أو غير متناه
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها
أو متناه من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناهيا بل هو غير متناه في
جميع الجهات ثم قالوا يحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر على
أي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله
أن يكون أول من خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة
أي على الله
صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله
بالتبليغ وسوى المعجز والعصمة وصاحبها أي صاحب تلك الصفة
رسول بسبب اتصافه بها من غير إرسال ويجب على الله إرساله لا يجوز
أي لا يجوز إرسال غير الرسول وهو حين إذا أرسل مرسل وكل
مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله أي عزل المرسل عن كونه مرسلا
دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول

DİZİN

A

L

M

Ö

P

R

S

U

Ü

V

Y

Z